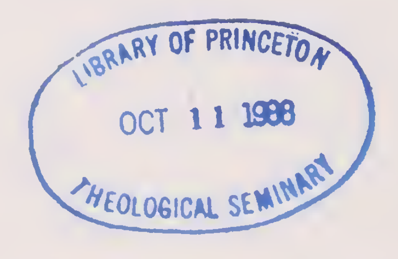


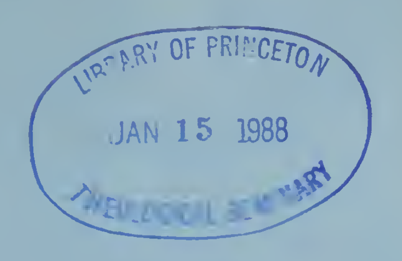


PER BR 7 .F7 v.2

Franciscanum

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/franciscanum2419cole


LIBRARY OF PRINCETON
JAN 15 1988
THEOLOGICAL SEMINARY

FRANCISCANUM

no. 4-6

ENERO - ABRIL 1960
Año II No. 4
Bogotá D. E. - Colombia


LIBRARY OF PRINCETON
OCT 11 1988
THEOLOGICAL SEMINARY

FRANCISCANUM

Revista Cuatrimestral de los Estudios
Eclesiásticos Franciscanos

LA PORCIUNCULA

Calle 72 #10-88. Bogotá D.E. Colombia S.A.

Director: Fr. Hugo Romero Naranjo, ofm.

Redactores: Fr. Luis Acevedo Quirós, ofm.
Fr. Alfredo Robles Olarte, ofm.

Editores: Fr. Lucio A. Vanegas, ofm.
Fr. Rafael I. Martínez, ofm.

AÑO II Enero-Abril 1960 No. 4

SUMARIO

Los autores que deseen se publiquen reseñas de sus libros en nuestra Bibliografía, pueden enviar un ejemplar de ellos a esta Revista, quedando los ejemplares como propiedad de FRANCISCANUM.

La Dirección.

CAUSAS PROXIMAS Y REMOTAS DEL CISMA ACACIANO

R.P. FR. ALBERTO LEE L. O.F.M.

INTRODUCCION.

No es fácil exponer en pocas páginas, clara y lógicamente, las diversas causas próximas y remotas que llegaron a provocar el cisma acaciano, con el cual se inicia el lento proceso de separación entre el oriente y el occidente, proceso que habría de culminar siglos más tarde en la definitiva ruptura de la unidad del cristianismo consumada por Focio y Cerulario, en el siglo XI.

Cierto es que ya en el 343, después del sínodo de Sárdica, durante las luchas arrianas, se había llegado a un cisma de hecho entre oriente y occidente, pero dicho cisma fue de efímera duración y puede decirse que la Iglesia no tuvo conciencia de él. En cambio el cisma acaciano, que se prolonga durante 35 años, por razón de las causas que lo provocaron debe considerarse sin duda como el primer paso e iniciación del lamentable cisma oriental que aún hoy divide la Iglesia de Cristo.

Trataremos de enumerar primero las causas remotas, para luégo ver cómo dichas causas influyeron en las decisiones de las dos principales figuras del cisma: el Papa de Roma y el Patriarca Acacio de Constantinopla. Por razón de la brevedad no podremos entrar en mayores detalles, y por esta misma causa hemos suprimido las notas en el texto, limitándonos a indicar enseguida brevemente las principales fuentes y bibliografía, que pueden servir para un estudio más extenso del tema.

CAUSAS PROXIMAS Y REMOTAS DEL CISMA ACACIANO

FUENTES:

Fuentes principales son los documentos que se conservan de los diversos actores de los hechos comentados. Al lado de estos documentos, y para ayudarnos a interpretarlos, debemos atender también a las diversas crónicas y otros escritos históricos respectivos, y más o menos contemporáneos de los sucesos. Los documentos se encuentran en las colecciones siguientes:

Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. E. Schwartz, Strassbur -Berlin, 1914-1940. Cf.t.II, v.I-VI, Concilium - Chalcedon.

Mansi J.D. Sacrorum Conciliorum Nova Collectio, t.IIIss.

Thiel A. Epistulae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scripta sunt, t.I A.S. Hilario usque ad S. Hormisdam, Braunsbergae 1868.

Schwartz E. Publizistische Sammlungen zum Acacianischen -- schisma, en: Abh. Münch. Ak. Philos.-hist. Abt.NF 10 (1934).

Collectio Avellana, ed. O. Günther, en: CSEL 35

Las crónicas e historias eclesiásticas contemporáneas principales:

Evagrius, Historia Eclesiástica, ed. J. Bidez-L. Parmentier, London 1898. -PG 86, 2415-886.

Zacharias Rector, Historia Eclesiástica, ed. E.W. Brooks, en CSCO 83.84.87.88 latine et 38.39.41.42 syr. -Trad alemana de K. Ahrens-G. Krüger, en: Scriptores sacri et profani 3, Leipzig 1899. -Trad. inglesa de F. Hamilton-E.W. Brooks, London 1899.

Véanse además el Breviarium Causae Nestorianorum et Eutychianorum de Liberato en Mansi 9,679ss. -PL 68,969ss. y la obra de Gelasio: Gesta Acacii en CSEL 35 apéndice ed. Günther -Mansi III,1060-65.

BIBLIOGRAFIA:

Sobre los antecedentes del cisma acaciano y las consecuencias de Calcedonia, es de extraordinario valor la o

bra publicada por los jesuítas de Frankfurt, con motivo del último centenario de dicho concilio, con una serie de monografías especializadas:

GRILLMAIER A. - BACHT H., Das Konzil von Chalkedon. Geschigte und Gegenwart, 3 vol. Würzburg 1951-54. Cf. vol. I y II.
FLICHE - MARTIN, Histoire de l'Église, vol. 4 De la mort de Théodose á l'élection de Grégoire le Grand, París, 1948, 271-321.
DUCHESNE L., Histoire ancienne de l'Église,t.III, París 1910. L'Église au VIe. siécle, París, 1925.

Para un estudio profundo de todo lo relacionado con los antecedentes, hechos y efectos del cisma, véase la abundantísima bibliografía de la obra citada: Das Konzil von Chalkedon, t. III, Schriftums-Verzeichnis zur Geschichte des Konzils von Chalkedon, por Adolf Schönmetzer, S.I., 825-880.

CAUSAS PROXIMAS Y REMOTAS DEL CISMA ACACIANO:

La excomunión dictada por el sínodo romano de 484 (28 de julio), bajo la presidencia del Papa Félix III, contra el Patriarca de Constantinopla Acacio, con la cual se inicia oficialmente el cisma que del último justamente su nombre, no fue más que la confirmación de un estado de cosas que de hecho ya existía y había sido provocado por el mismo Acacio. Las causas que a ésto llevaron deben necesariamente incluírse dentro del vasto campo de las consecuencias del Concilio de Calcedonia y de la subsiguiente resistencia del Oriente a aceptar sus conclusiones, pero no se limitan a este solo aspecto, sino que se entrelazan con toda la gama variada de sentimientos y problemas que agitan al Oriente en el siglo V, tanto en el orden religioso, como en el político y social. La disputa doctrinal-terminológica en torno a Calcedonia; la cuestión disciplinar-eclesiológica surgida a raíz del célebre canon 28 del mismo concilio y el surgir y afirmarse de la primacía de Constantinopla en Oriente; la intromisión del césaro-papismo imperial; y, finalmente, la crisis político-religioso-social del Oriente, son

las causas que provocan y determinan históricamente los hechos que condujeron al cisma acaciano y la actitud de las personas que en estos hechos jugaron el papel principal.

Examinaremos primero rápidamente estas diversas causas remotas, para pasar después a indicar cómo estas causas influyen en Acacio y en la curia romana para convertirse en causas próximas del cisma que estudiamos.

I - CAUSAS REMOTAS DEL CISMA ACACIANO.

a) Disputa doctrinal-terminológica en torno a Calcedonia.

La oposición del oriente, especialmente la de los teólogos alejandrinos, contra las definiciones de Calcedonia, más que en un contraste de ideas, hay que buscarla en un contraste de terminología. Ya al tener noticia del famosos "Tomus Leonis" el mismo Nestorio, desde su lejano destierro, había creído encontrar en la terminología del pontífice la canonización por él defendidas, y condenadas en Efeso de acuerdo con las ideas y terminología de S. Cirilo de Alejandría y de sus célebres anatematismos. Por cierto que el papa León, al adoptar la terminología antioquena, que fue la terminología de Nestorio, en ningún modo pensó en perjudicar de la más mínima manera las resoluciones de Efeso, sino que se limitó a emplear la terminología que a la mentalidad occidental parecía más clara para evitar los peligros de la nueva herejía monofisita. Recuérdese que Roma tuvo más temor por las herejías de sabor apolinarístico, que trataban de disminuír la naturaleza humana de Cristo; mientras que en Oriente se espiaba siempre el peligro adopcianista, que tendía a disminuír la divinidad de Cristo o a dividirlo. Esto explica el porqué de la violenta reacción anti-calcedoniana.

La terminología establecida por las dos diversas y célebres escuelas teológicas de Oriente: Alejandría

y Antioquía, si bien correspondía a ideas ortodoxas, podía provocar, mal entendida, y de hecho provocó, doctrinas erróneas sobre la verdadera naturaleza y unidad de Cristo.

Ahora bien, por diversas razones que no tenemos tiempo de exponer, la escuela alejandrina había venido adquiriendo cada vez más prestigio y resonancia, especialmente después de Efeso, ayudada por la propaganda eficaz de los monjes que desde Egipto habían invadido todo el oriente cristiano; al mismo tiempo la escuela antioquena decaía de tal manera que por los tiempos del concilio de Calcedonia había casi desaparecido. En oriente, pues, la ortodoxia confesaba su fe por boca de Cirilo y de la terminología alejandrina.

Bien se comprende que las definiciones de Calcedonia encontraran en tal ambiente una verdadera desconfianza, transformada fácilmente en hostilidad por agitadores interesados, o en sujeción rápida y sincera al querer de un emperador que quisiera aprovechar las diferencias de escuela y sus secuelas doctrinales a favor de su política césaro-papista. Basta recordar el éxito de Basilisco con su célebre "Enkyklion" firmado por la casi totalidad de los obispos orientales.

Para los orientales pues, la adhesión literal a Calcedonia no significaba exactamente un requisito indispensable de ortodoxia. Mientras que Roma insistía en considerar como requisito esencial de una recta fe cristológica la aceptación de la letra de los decretos de Calcedonia, posición intransigente que, si en algunas ocasiones parece significar un poco de falta de tacto y hasta incomprensión de la curia romana con relación al oriente, considerado bien el conjunto de problemas que con ello se agitaban, era la única lógica y necesaria de parte de la cátedra suprema, cuya misión es el ser centro y maestra de la verdad revelada.

b) La cuestión disciplinar-eclesiológica (canon 28)

No es el momento de recordar aquí los antecedentes y causas que llevaron a la redacción de éste célebre canon, lo q'exigiría un estudio especial. Baste recordar q' dicho canon no es sino la formulación doctrinal del principio político como base de la organización de la Iglesia.

Dejemos ante todo claramente establecido que, ni la formulación del canon, ni la mentalidad de los que lo redactaron, atenta en lo más mínimo contra el primado doctrinal de la cátedra romana. Casi se podría decir que tampoco atenta contra el primado jurisdiccional del Papa, en cuanto verbalmente se reconoce a Constantinopla el segundo puesto después de Roma. Con todo, este primado indirectamente viene a ser atacado en virtud del principio político en que se fundamenta dicho canon. Aún en la misma organización jurisdiccional de oriente no interfiere el canon en los derechos de las otras dos sedes patriarcales - principales de Antioquía y Alejandría, ya que sobre éstas apenas reivindica para la nueva Roma el primado de honor. En el campo jurisdiccional apenas se reivindican derechos sobre los metropolitas de las diócesis (civiles) de Ponto, Asia y Tracia y el derecho de consagrar los obispos de las diócesis "quae sunt inter barbaros". De ahí el que el Papa San León Magno, al rechazar dicho canon, sólo alegue los derechos primaciales de honor de las diócesis patriarcales de Antioquía y Alejandría y no los derechos del primado de Roma.

Pero el verdadero peligro del canon está en que canoniza así la teoría política del primado, abandonando el principio petrino sobre el que se fundó el concilio de Nicea al reconocer los derechos patriarcales de las sedes de Roma, Alejandría y Antioquía. Y esto bien lo hacen notar León I y sus sucesores en la curia romana en su oposición contra el célebre canon.

Este principio del origen petrino no pueden abandonarlo los pontífices romanos, ya que es el fundamento de su primado no sólo honorífico, sino jurisdiccional y doctrinal. El obispo de Roma es jefe supremo de la Iglesia y centro de la unidad y de la ortodoxia, no por el hecho de ser el obispo de la capital del imperio y centro del mundo, como se apellidaba a Roma, sino única y exclusivamente por ser el sucesor legítimo de Pedro, jefe y fundamento de la Iglesia.

La sede de Constantinopla no puede invocar origen apostólico ninguno (la leyenda de S. Andrés fué creada posteriormente para favorecer sus ambiciones primaciales) y ni siquiera entonces es metropolitana. Cómo se explica pues, su elevación y sus pretensiones cada vez mayores? Simplemente en virtud de hechos políticos que la llevaron a una posición de primer plano en el oriente cristiano. Constantino al fundar la nueva capital del imperio quiso hacer verdaderamente de Constantinopla la nueva Roma, con todos los derechos y prerrogativas de la antigua. Ahora bien, en virtud de la mentalidad religioso - política de entonces, herencia del paganismo y bautizada y reconocida por el mismo episcopado, al emperador se le reconocía una posición especial dentro de la Iglesia, que hacía de él no sólo el protector nato de la misma, sino hasta cierto punto uno de los elementos de su estructuración visible, en cuanto se le atribuía no sólo el poder, sino aún la estricta obligación de conciencia de velar por la paz y unidad de la comunidad cristiana. Este poder y deber tuvo el emperador que ejercitarlo muchas veces solicitado por los diversos obispos que a él acudían en busca de su auxilio, y es natural que el emperador, quien hasta los sucesos que venimos tratando nunca se atrevió a decidir por sí y ante sí en cuestiones religiosas, buscara el consejo y la sentencia de los obispos para resolver los diversos casos que se le proponían. En este estado de cosas es más que natural que fuera el obispo de la ciudad

imperial que fuera su consejero nato, y que en su consecuencia dicho obispo se viera avocado a intervenir más o menos directamente en los negocios de otros obispos sobre los cuales ninguna jurisdicción tenía. Esto creó una situación de hecho, que colocó al Obispo de la corte en una posición de primado que nos atestiguan ya los llamados "sínodos endemousa".

Creado el hecho no era difícil que se pasara a buscar una teoría que justificara tal situación y así, lógicamente se explica la aparición de la teoría política, que subordina el primado en la Iglesia a la importancia política de las diversas sedes episcopales. Esta fue la doctrina canonizada en Calcedonia como lo demuestra la misma formulación del canon 28 que fundamenta sus determinaciones en la posición política ocupada por Constantinopla en aquel momento. Bien se ve que tal doctrina propugnada por individuos ambiciosos y listos como Anatolio y Acacio constituía un verdadero peligro para el primado de Roma. Quizá en este tiempo no se llega a tener conciencia de este peligro plenamente, y es casi seguro que Acacio en toda su acción política no llegó a pensar en sacar de este canon las consecuencias que más tarde sacarían un Focio o un Cerulario, pero el primer paso estaba dado.

c) Intromisiones del césaro-papismo imperial.

Ya en el punto anterior hemos tenido que tocar el asunto con cierto detalle, pues, como hemos anotado desde el principio, las diversas causas remotas del cisma acaciano que tenemos que analizar, se entremezclan y compenetran de tal manera, que es difícil tratarlas por separado con la suficiente claridad y lógica.

En el momento en que se inicia el cisma acaciano no se ha llegado a formular ningún principio sobre las re

laciones entre la Iglesia y el Estado, y se puede afirmar que hasta el momento no se halla planteado el problema a la mente de los escritores o del episcopado. Será el Papa Gelasio quien, precisamente a raiz de este cisma, siente los primeros principios en relación con esta materia, al enunciar la doctrina que de él ha tomado su nombre.

Hasta entonces, constituído el cristianismo por gentes en su casi totalidad impregnadas de la mentalidad greco-romana, no se ha hecho sino cristianizar la mentalidad pagana, que reconoce en el emperador una autoridad competente aún en materias religiosas. Cierto que los emperadores cristianos ya han dejado el título de pontífices máximos, que estaba en contradicción con los principios cristianos, pero no por esto dejan de atribuírse funciones en el campo religioso que hoy nos parecen exageradas. Por cierto que no se trata de una usurpación, sino de una posición a la que los han llevado las mismas autoridades eclesiásticas, recurriendo a ellos para la solución de numerosas cuestiones netamente religiosas. Sintomático es el recurso a un emperador todavía pagano cuando el célebre caso de Paulo de Samosata, y no menos notable la intervención de Constantino en la cuestión donatista y en la controversia arriana, en la última de las cuales tantos problemas creó después la intervención de sus sucesores. Y no deja de extrañar que casi no se escuche de parte del episcopado protesta alguna contra esta intromisión, que hoy no podríamos menos de calificar de indebida; es más, son los mismos obispos, en reuniones conciliares, quienes atribuyen al emperador títulos y hasta funciones sacerdotales; baste recordar dentro de los límites de nuestro trabajo las invocaciones dirigidas a Marciano por los padres del concilio de Calcedonia.

Sin embargo hasta las discordias post-calcedonianas los emperadores jamás se habían atrevido a legislar en materias dogmáticas por sí y ante sí, sino que

siempre habían procurado hacer legitimar sus pretensiones en dichas materias por la competente autoridad eclesiástica. Pero la mentalidad dentro de la cual se desenvolvían las relaciones entre la Iglesia y el emperador no podía menos de llevar a las consecuencias lógicas que de tal estado de cosas se desprendían. Es así cómo ahora Basilisco, prescindiendo del episcopado, puede tranquilamente redactar e imponer en todo el oriente su propia fórmula de fé sin que el episcopado piense siquiera en contestarle tal derecho (la oposición de Acacio, por ejemplo, se debío a sólo motivos políticos); antes por el contrario, los mismos obispos que pocos años antes habían suscrito las conclusiones de Calcedonia, se apresuran ahora a suscribir la fórmula monofisita del emperador, Zenón seguirá el ejemplo de Basilisco, aconsejado por Acacio, y encontrará en el episcopado la misma docilidad, una docilidad q' hoy nos escandaliza. Repitámoslo una vez más, en esta facilidad de adaptación del episcopado no entra en juego la integridad de la fé, sino las diferencias de escuela,ya que cuando se trató de defender el tesoro de la revelación no faltó el episcopado a sus deberes frente a la prepotencia imperial (recuérdese un Atanasio solamente), si bien es cierto que no faltaron casos lamentables de cobardía aún colectiva.

d) Crisis político-religioso-social del oriente.

Los factores arriba enumerados hay que encuadralos, para entender correctamente los diversos sucesos de la reacción anti-calcedoniana y el cisma mismo que nos ocupa, dentro del marco social, político y religioso del oriente en el siglo V.

1.- En el campo político empiezan a aparecer los primeros síntomas de disgregación del imperio. En 476 desaparece el imperio de occidente quedando reducido a solo el oriente, donde precisamente con Zenón y Anastasio empiezan a ponerse los fundamentos del imperio bizantino q'

crean Justino y Justiniano. Cierto que por el momento y durante muchos años permanece la idea de la unidad y universalidad del imperio, pero de hecho el oriente está separado del occidente políticamente. En el occidente empezarán ahora a formarse los estados romano-germánicos, mientras el oriente se enorgullecerá cada vez más de ser el único representante auténtico e incontaminado de la cultura greco-romana.

No por esto sin embargo, escapa el imperio oriental al peligro del nacionalismo, que quizá aparece aquí primero que en occidente, y que ciertamente tiene un grande influjo en las luchas doctrinales monofisitas. El nacionalismo egipcio y sirio empiezan a manifestarse, y en las luchas doctrinales encuentran una magnífica ocasión de desenvolverse bajo capa de celo doctrinal. Es así como el nacionalismo, viendo en los emperadores Marciano y León la personificación del imperio y al mismo tiempo los sostenedores de la fé de Calcedonia, se alía con la reacción anti-calcedoniana en Siria y Egipto.

2.- En el campo eclesiástico esta alianza del monofisismo con el nacionalismo se concretizará en la formación de las iglesias nacionales (jacobitas, coptos, etc), mientras que la comunidad fiel a Calcedonia será llamada "melquita", es decir, imperial. Adhesión a Calcedonia es pues, sinónimo de fidelidad al imperio.

La misma Constantinopla, fiel a la ortodoxia y al imperio, se separa de Roma con el cisma acaciano en virtud del principio político introducido para fundamentar la organización jerárquica de la Iglesia. Cierto que todavía no se piensa en atacar el primado de Roma, pero las necesarias y crecientes relaciones de interdependencia entre el emperador y el arzobispo de Constantinopla, que ya hemos anotado, hacen que los sucesos que conducen al bizantinismo político, contribuyan a preparar tambien el bizantinismo religioso, que solo llegará a formu-

larse claramente siglos más tarde al producirse el cisma definitivo del oriente.

3.- En el campo social encontramos un conjunto de factores culturales, de elementos de la idiosincracia oriental y de manifestaciones del mismo folcklore popular, que influyen decisivamente en la participación del pueblo en las luchas religiosas y políticas del tiempo. En Constantinopla los partidos tradicionales en que el pueblo se divide para los juegos del circo, los azules y los verdes, toman cada uno posiciones opuestas entre sí en la cuestión monofisita. En otras regiones del imperio las condiciones sociales influyen también en las cuestiones políticas y religiosas de la misma manera que un siglo atrás cuando la controversia donatista en Africa.Los monjes, mixto de elemento popular y clerical, ejercen un influjo decisivo en la cuestión religiosa debido a su popularidad, fanatismo y multitud.

Y todos estos elementos, en una forma o en otra, directa o indirectamente, contribuyen a formar el ambiente dentro del cual se desenvuelve el cisma acaciano, contribuyendo así a la explicación del hecho y llamando nuestra atención hacia la importancia que, en virtudo de todas estas circunstancias, reviste dicho cisma en la historia eclesiástica del siglo V, y en el desenvolvimiento de los esfuerzos de la Iglesia por conservar su unidad dogmática y diciplinar.

II - CAUSAS PROXIMAS DEL CISMA ACACIANO.

Tratemos ya de indicar más concretamente en qué manera las causas remotas arriba indicadas influyen en los dos personajes centrales del cisma, y en los hechos inmediatos que precedieron a la ruptura y que son las causas próximas de la misma. El modo como son consideradas las cosas en Roma y en Constantinopla, los fines de cada una de estas sedes se proponía, trataremos de sintetizar

los brevemente en dos puntos:

a) La curia romana y la excomunión de Acacio.

La ruptura oficial entre Roma y Constantinopla se produce solo al pronunciar el Papa, en el sínodo romano de 28 de julio del 484, la sentencia de excomunicación contra Acacio. Basta leer dicha sentencia para establecer cuáles fueron las razones que movieron movieron al Papa a dar este grave paso.

Acacio es excomulgado por haber recibido en su comunión a Pedro Monge, patriarca ilegítimo de Alejandría, y por haber maltratado y engañado al Papa en la persona de sus legados. El motivo es pues única y exclusivamente religioso. En efecto el caso de Pedro Monge no es sino consecuencia lógica de la actitud intransigente que Roma ha observado respecto al mantenimiento de la formulación de Calcedonia. Monge, sucesor del patriarca monofisita Timoteo Eluro, había sido, junto con el mismo Timoteo Eluro, el principal representante del anti-calcedonianismo en Egipto y en todo el oriente. El que Acacio, quien hasta el momento había defendido la ortodoxia contra Eluro, venga ahora a reconocer a su sucesor y cómplice, es algo que Roma no puede tolerar sin renunciar a su misión de magisterio y de centro de la fe. En cuanto al mal tratamiento y engaño sufrido por los legados papales, aunque a primera vista parezca una acusación de caracter diciplinar o político-religioso, o simplemente una cuestión personal, en realidad se reduce simplemente al mismo motivo del mantenimiento de la fe calcedoniana. No es en sí el hecho de que sus legados hayan sido mantenidos-segregados, lo que ha movido al Papa a excomulgar tanto a Acacio como a los mismos legados, sino el hecho de que Acacio haya sabido engañarlos de tal manera que éstos hayan asistido a una solemne función liturgica celebrada por el Patriarca, durante la cual Acacio ha pronunciado

en alta voz el nombre de Pedro Monge en los dípticos,con lo cual la presencia de los legados papales significa (según la mentalidad del tiempo) que el mismo Papa comulgaba con Monge y aceptaba los hechos que trataba de legitimar el "Henotikon". Con este último hecho Acacio no sólo se había comprometido con los monofisitas , sino que también había tratado de comprometer maliciosamente a la misma Curia Romana. Era natural que la acción de Roma - fuera rápida y enérgica.

Como se ve, de parte de la curia romana, el único motivo, la única causa próxima de la excomunión de Acacio fue la cuestión doctrinal, a pesar de la posibilidad de dar ocasión con ello a un perjuicio para otros derechos suyos como el del primado.

En efecto, si los Papas, después de Calcedonia, hubieran considerado más atentamente los peligros que para el primado suponía el canon 28, y si su política en oriente hubiera sido sólo una intromisión para aumentar y reforzar sus ambiciones primaciales, como quieren algunos historiadores; es indudable que fueron pésimos políticos tales pontífices, pues con sólo ceder un poco en su intransigencia calcedoniana, tanto antes como durante el cisma, hubieran obtenido todo el apoyo del oriente - contra Constantinopla. Por el contrario, estaba tan completamente absorbida la política papal en oriente, por el problema de la defensa de Calcedonia, que los Papas , con tal de conseguir este fin, llegaron a perjudicar (si así puede decirse) su posición ante Constantinopla, recurriendo precisamente a esta sede, única del oriente abiertamente favorable (hasta entonces) a Calcedonia, para que con el influjo siempre mayor de dicha sede en oriente, y especialmente ante el emperador, se opusiera una seria resistencia a la violenta reacción anti-calcedoniana. Basta recordar la condescendencia tal vez demasia

da del Papa Simplicio para Acacio y para con sus usurpaciones de la jurisdicción de otros patriarcas y metropolitas, con tal de mantener a Calcedonia. Para Roma pues el cisma tenía un carácter netamente doctrinal.

b) La ruptura de Acacio con la Iglesia romana.

Si pasamos ahora a considerar la conducta de Acacio en los hechos que provocaron el cisma y en los inmediatamente anteriores no podemos menos de constatar que de su parte la cuestión doctrinal pasaba a segundo término.

Acacio parece haber tenido siempre grandes simpatías por el monofisismo, simpatías que solo demostró cuando las circunstancias políticas se lo permitieron como consejero de Zenón y autor del "Henotikon". Al menos prefería, como la mayoría del episcopado oriental la formulación alejandrina. Pero su política religiosa desde la sede de Constantinopla, siguiendo los pasos de su predecesor Anatolio, se orientaba ante todo a la defensa de los privilegios que a su sede aseguraba el canon 28 de Constantinopla. Su ambición venía a coincidir con los que él sin duda consideraba imprescriptibles deberes de su cargo: defender los derechos recién adquiridos por su silla. Así se explica su conducta dentro de la lucha doctrinal post-calcedoniana. Si se niega a suscribir el "Enkyklion" de Basilisco lo hace presionado por el pueblo y los monjes de Constantinopla (actitud meramente pasiva) y para no perjudicar los derechos que le reconoce el canon 28. Es digno de atención que a pesar de esta negativa puede permanecer tranquilamente en su sede, cuando otros obispos son depuestos y exilados en esta ocasión. Su intervención en los sucesos de Antioquía, parece que más que en defensa de Calcedonia se orienta en el sentido de aprovechar la ocasión para imponer su superioridad sobre esta sede patriarcal y hacer reconocer así efectivamente su

primado después de Roma. Lo mismo se puede decir de su intervención en Constantinopla, caso en el cual es movido, sin duda, por el ánimo de congraciarse con el emperador, ya que sobre el legítimo patriarca, Juán Talaia, pesaba una grave cuestión política de la sublevación de Ilus, aliado del nacionalismo sirio y egipciano, con quien se había comprometido Talaia, o al menos se le quería hacer aparecer como comprometido en virtud de su amistad con los jefes de la sublevación. Así, influenciado por la política de Zenón e influenciando él mismo a su vez al emperador, siguiendo el precedente de Basilisco, Acacio induce a aquél a promulgar el "Henotikon", que reune en torno suyo todas las fuerzas de oposición anti-calcedoniana y pone en sus manos los destinos de la sede de Alejandría, con lo cual obtiene lo que parecía imposible: la aceptación por parte de la sede más destacada del oriente, del primado indiscutible e indiscutido de Constantinopla en oriente. Sin duda que no pretendió en ninguna de estas usurpaciones perjudicar directamente el primado de Roma, y es muy probable que en su vida jamás haya pensado en vindicar para su sede más que el segundo lugar después de Roma, pero el hecho es que a raíz de la débil protesta de Simplicio por su actuación en Antioquía, comprendió que a pesar del interés de Roma por la cuestión doctrinal, no encontraría allí la aprobación simple de sus hechos, y que Roma continuaba rechazando el canon 28; y para evitarse dificultades resolvió poner al Papa ante los hechos ya consumados suprimiendo desde entonces toda comunicación epistolar con Roma.

En vista de esto, no nos parece aventurado afirmar que el verdadero autor del cisma fue Acacio (de ahí que muy justamente lleve su nombre), quien en realidad había ya roto la comunión con Roma algunos años antes de que el Papa Félix lanzara sobre él la excomunión. Recuérdese el sentido que tenía en aquellos tiempos la palabra comunión: unión de los miembros con que el cuer-

po místico de Cristo que es la Iglesia (esto es, de los fieles con su obispo, de los obispos entre sí, de los fieles entre sí) cuya causa eficiente y signo manifestativo es la comunión eucarística. Dentro de este concepto la comunión eucarística es símbolo y representación de la unidad de la fe. Entre los obispos, como la unidad no se podía participar en la participación conjunta de la liturgia eucarística sino en caso de hallarse uno de ellos como huéspede de otro obispo, había dos modos de manifestar esta unión: dentro del sacrificio eucarístico pronunciando en los "dípticos" el nombre de los obispos con quienes se estaba en comunión; fuera del sacrificio eucarístico, por las "litterae communionis" y la correspondencia oficial establecida por la tradición en determinadas circunstancias.

Cierto es que Acacio no suprimió el nombre del Papa de los "dípticos" sino después de la sentencia de excomunión dictada por el Papa Félix, pero la supresión de toda correspondencia con la sede romana desde años atrás, ya contenía en sí unacierta ruptura de la comunión y el manifiesto deseo de evitar que Roma estuviera informada de sus pasos y de su conducta poco leal. Más político y astuto sin duda ninguna que el Papa Simplicio, supo darse sus trazas para obtener que Roma fuera la que diera el paso decisivo hacia el cisma y así hacer que sobre ella recayeran aparentemente las consecuencias del hecho como causante de una ruptura que sólo él, Acacio, había realmente provocado y querido más o menos concientemente.

Sería muy largo entrar a detallar en qué forma indirecta viene a influir la crisis religioso-político-social, en toda la política de Acacio; pero para quien está familiarizado con la historia de la Iglesia en el siglo V no le será difícil sacar las consecuencias de lo que hemos rápidamente anotado arriba al respecto. Ya hemos hecho alusión a la relación que vaentre Zenón y Acacio en su política y bueno será recordar aquí que tal relación -

no se limita al campo meramente político, sino que tiene más profundas raices en el campo religioso, ya que en el emperador debe haber influído el ejemplo de su predecesor, para buscar la paz y unidad religiosa (paz y unidad religiosas que tenían profundainfluencia en la conservación de la paz y unidad política y social como hemos visto), por medio de concesiones a la mentalidad oriental y a la corriente anti-calcedoniana, circunstancia que indudablemente también tuvo muy presente Acacio para con su influjo aprovechar este momento para la plena realización de sus ambiciones.

CONCLUSION

Creemos así haber logrado dar una idea más o menos clara de las múltiples causas y circunstancias que se entrelazan en la preparación del cisma acaciano y que manifiestan un período de crisis profunda cuyos efectos posteriores buenos o perjudiciales, no nos toca analizar, ni queremos siquiera enumerar para no alargarnos más. Esperamos sólo con esta breve exposición haber conseguido dar una idea más o menos clara de las causas del cisma acaciano, y con esto haber contribuído a llamar la atención sobre la importancia que este hecho tiene en la historia de la Iglesia del siglo V, y en la historia de las relaciones del oriente con el occidente, ya que se puede tranquilamente afirmar que aquí se siembra el germen que, desarrollándose paulatinamente, vendrá a terminar en el cisma definitivo del siglo XI.

EL DECALOGO

Fray Darío Molina J.

EL DECALOGO.

Introducción.-

Compréndese por Decálogo el conjunto de preceptos morales que promulgó Dios a Moisés y al Pueblo elegido en el Monte Sinaí, después de haberlo liberado de la esclavitud de Egipto y conducídolo a la Tierra Prometida.

El vocablo "Decálogo" derivado del griego δέκα (diez) y λόγος (palabra), no lo hallamos propiamente en la Biblia, sino haciendo referencia con él a las "Diez Palabras" con que Moisés buscó resumir la Alianza y las obligaciones que de ella se derivan; de aquí que se lean estas expresiones: "Y escribió Yavé en las tablas los diez mandamientos de la Ley" (Ex.34,28), "Los diez mandamientos que escribió sobre las tablas de piedra" (Dt.4,13). Según los investigadores, este vocablo fue usado por primera vez con buena fortuna por Clemente de Alejandría.

Antes de entrar en materia propiamente tal, es preciso traer a cuento ciertas ideas que servirán de somera introducción para una más fácil comprensión del asunto que intentamos tratar.

A nadie se le escapa la importancia que tenga el investigar, siquiera sea un poco, sobre la legislación que rigió en el Pueblo escogido y que por voluntad divina ha llegado hasta el Cristianismo, al ser perfeccionada y promulgada por Cristo en el Evangelio.

Ante todo, hay que advertir que en la Legislación mosaica se distinguen preceptos morales, ceremoniales y judiciales; en este esbozo, sólo de los primeros deseamos ocuparnos. Surge aquí una interrogante: toda la legislación conocida como de Moisés, es exclusivamente de él?. De ninguna manera; la Ley Natural es tan antigua como el mismo hombre e inútil fuera imaginar que en el Decálogo estén ausentes totalmente las exigencias de la natu-

raleza puesta por Dios. Ya San Pablo nos lo decía en su Carta a los Romanos: "En verdad, cuando los gentiles guiados por la razón natural sin Ley cumplen los preceptos de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley" (Rom. 2,14). Y qué decir si añadimos a ésto, el modus vivendi et regendi de los Patriarcas, y lo que es más, la educación que en Egipto recibió Moisés cuando como áulico del Palacio Faraónico y protegido de la Princesa fue instruido en todas las ciencias, especialmente en derecho babilónico y egipcio? Lógicamente ha de concluirse que Moisés en su Legislación echó mano de muchas cosas escritas en el corazón y de otras ya puestas anteriormente. Cabe decir con grandes Doctores y Escolásticos, que el Decálogo no fué promulgado tanto por desconocimiento, cuanto por olvido y desprecio por parte de los hombres.

A estos antecedentes del Decálogo, podemos agregar un pasaje que nos parece ser ocasión ya próxima de la Teofanía y Voluntad divinas del Sinaí manifestadas por medio de Moisés a los Israelitas. Se trata de una conversación de aquél con su suegro Jetró, en que éste dice a Moisés: "Oyeme, voy a darte un consejo y que Dios sea contigo. Sé tú el representante del pueblo ante Dios y lleva ante él los asuntos. Enséñales los preceptos de la Ley y dáles a conocer el camino que han de seguir y lo que deben hacer" (Ex. 18,19-20). En ese texto paréceme adivinar parte de los que en la promulgación del Decálogo es género literario.

Es muy interesante tener presente y no podemos olvidar que un pueblo como Israel, subyugado y ahora libre, exigía un jefe y unas normas escritas, y para ello precisamente le fué dado Moisés como Caudillo y el Decálogo como Ley.

En el Pentateuco dícese con mucha frecuencia :

"Código de la Alianza", mas qué se entiende por ello? Hemos de decir que toda la legislación en su más amplio sentido, y estrictamente hablando sólo los preceptos colocados en las tablas de piedra, los Diez mandamientos. Al "Código de la Alianza" refiérense entonces particularmente los Capítulos 19-40 del Exodo, en especial el 20-23, asunto que fue explanado después por los demás libros de la Torah, sobre todo por el Deuteronomio, que vienen a ser en contraste con las amenazas y recriminaciones del Exodo, ley de amor y de promesa.

En cuanto a fuentes fidedignas para conocer el Decálogo, tenemos el texto hebreo del Exodo y del Deuteronomio, Libros que como el resto de los del Pentateuco, fueron siempre reconocidos por los Judíos y más tarde recibidos por la Tradición Cristiana y confirmados como inspirados por el Magisterio infalible de la Iglesia en varias ocasiones. (1) El texto más antiguo está recogido en el tan mencionado Papiro de Nash, hallado en el Medio Egipto en Fayum en 1902 y cuya redacción que consta de 24 líneas se remonta al siglo II o I a.C., siendo por tanto, un manuscrito anterior a los Masoretas.

a) Origen.

No se trata aquí de opinar si el Decálogo viene de Dios, eso lo damos por entendido al aceptar la inspiración y canonicidad de toda la Biblia y lógicamente, del Pentateuco. (2)

Queremos es averiguar si su origen es realmente mosaico. Ya a la autenticidad mosaica del Pentateuco se ha referido la Iglesia por intervención de la Pontificia Comisión Bíblica, aunque no se excluyen segundas y terceras manos en su redacción (3). A esto dicho, o sea, criterio magisterial ajeno a equívoco, se pueden agregar varias razones que señalan a Moisés como el Autor del Decálogo:

a) Razón Bíblica aunque ciertamente no es mencionado siempre con el nombre de Decálogo, sin embargo, muy frecuentemente fuera del Pentatéuco, en los Profetas, en los Sapienciales y en el Nuevo Testamento se hacen referencias a la Ley de Moisés, a la Legislación sinaítica, a las observancias del desierto. La Biblia, pues, se ha encargado de trasmitirnos que el Decálogo, como hoy nos es dado, se remonta hasta Moisés (4).

b) Razón Histórico-legislativa: más adelante tendremos opurtunidad de examinar cómo la Ley del Sinaí, tiene vínculos muy estrechos con legislaciones de pueblos limítrofes a Israel en tiempo de Moisés, o de imperios subyugantes de su libertad. Este punto histórico-legislativo favorece absolutamente a Moisés y nos lo señala como el Legisladur del pueblo de Dios.

c) Razón Histórico-religiosa: Aquí la razón es mucho más fuerte, trátase de Monoteísmo y de la bondad de costumbres. Lo primero, extraño enteramente para los pueblos dados al más crudo politeísmo;este asunto que se inicia con la Vocación de Abrahán, se desarrolla con Moisés y los Profetas y halla su culmen en el Nuevo Testamento, acudiendo unos a otros para su testificación, nos muestran a Moisés como el prospectador del Decálogo, ya que está rodeado de la idea monoteísta más pura que podemos exigir.

Concluyendo entonces, vemos que todo favorece la afirmación de que el Decálogo es de Moisés.

Pocos son realmente los que han negado esto como cierto. Sin embargo, hubo algunos que pensaron que hubiera más de un Decálogo moral; a ellos tan sólo queremos responder con Eberhartes: "Toutefois, á y regarder des plus prés les raisons invoquées pour justifier l'existence de plusiurs décalogues paraissent insoutenables. Il n'y a, dans la Bible qu'un seul décalogue, et c'est le Décalogue moral" . (5)

b) Epoca.

Sobre la época a la cual corresponda la promulgación del Decálogo, creemos poder acertar bastante, si se tienen en cuenta varias datas que como fundamentales y hoy tenidas como las más probables, dan pie a una fijación bien segura. Hemos de partir primeramente del momento de la vocación de Abrahán, ya que de allí comienza a hablarse de la peregrinación de los Patriarcas, y de ésta se hace referencia a la estadía de los Israelitas en Egipto hasta el Exodo.

Por conjeturas se tiene que la llamada de Dios a Abrahán tuvo lugar un siglo después de la destrucción de la Tercera Dinastía de Ur, la cual, por excavaciones recientes, se ha colocado en el año de 1960 a.C., o sea, que podemos considerar la vocación abrahamítica más o menos en 1850; unos 215 ó 220 años de peregrinación desde Abrahán hasta el viaje de Jacob a Egipto, nos sitúan en 1630; y si con la Sagrada Escritura ponemos de 400 a 430 años de dominio egipcio sobre la familia jacobítica (Ex.12,40), hemos de decir que el éxodo se inició entre el 1230 y el 1200 a. C. Ahora bien, la Biblia es bien explícita en señalarnos que la promulgación del Decálogo se efectuó a los pocos días de haberse iniciado el camino del desierto; tan sólo se habían sucedido de 40 a 50 días de peregrinaje; más aún, no dice que el viaje se comenzó en el mes de Abir, primero del año, y que el arribo al Sinaí tuvo lugar el día primero del tercer mes (Ex.12,1ss; 19,1).

Lo hasta aquí dicho vale perfectamente en cuanto a la promulgación del Decálogo se refiere. Las dudas se suscitan cuando se trata de colocar la época de la redacción o de la aparición de tablas y textos similares. Aparecería la redacción a una con la promulgación? Y si no, cuánto tiempo después? Dar respuesta precisa a esto no es tan fácil.

Nosotros ciertamente a este respecto adherimos a

la idea de que el asunto de las tablas haya que interpre - tarlo más bien como género literario, es decir, como instrumento de continuidad del texto del Decálogo, que como - forma inicial de su promulgación; en este sentido pensamos entonces, que las redaccionesy las tablas fueron tardías, no sin inspiración divina, para recordar la Alianza y volver a los Israelitas a la amistad con Yahweh, siendo ello un testimonio perenne del amor de Dios y de la fidelidad del Pueblo. Creemos útil aquí, citar a un gran Autor: L'opinion qui soutient que le Décalogue est mosaïque quant á sa substance, mais qu'il a conservé dans sa forme et des detarils secondaires, des traces de redactions ultérieures, est celle qui se raproche le plus de la verité". (6)

Con lo dicho, sin embargo, no descartamos la posibilidad de que haya sido el mismo Moisés el Autor de las redacciones y de las tablas, y el recolector de los preceptos en diez palabras, el "Testimonio de la Alianza", como se llama en la Escritura.

c) Lugar.

Si nos atenemos a los datos de la iblia, hemos de decir que el aamino del desierto hasta la llegada a la península Sinaítica se efectuó así: partiendo de Ramesés se dirigieron los hebreos a Sucot; de allí pasaron a Etam, para situarse casi de inmediato al sur de los Lagos Amargos entre Migdal y el Mar Rojo por donde, según se tiene hoy como lo más seguro, se produjo el providencial paso marítimo que puso en jaque a las huestes egipcias. Una vez atravesado el Mar Rojo acamparon en Elim, y dejado éste, se acercaron a la llanura de Rafidim que conduce directamente al Sinaí (Cf. Ex.12,37; 13,20; 14,2).

Con el nombre de Sinaí desígnase, bien sabido es, no sólo el Monte como tal, sino también, toda la Península y el desierto. La Biblia al hablar del Sinaí en cuestión - del Decálogo, refiérese únicamente al Monte; éste, formado

pór variedad de picos, desde los 2.052 metros hasta los - 3.200, se halla situado al sur de la Península, desde donse se advierten en toda su majestuosidad los grandes brazos del Mar Rojo, que parecen tragarse aquella porción de tierra de forma triangular que denominamos Península Sinaítica.

Tiénese hoy que la promulgación del Decálogo se realizó al sur de dicho monte, en un pico llamado Jebel Musa, quizás porque a él corresponda una gran porción de tierra capaz de recibir buen número de gentes y por ofrecer abundantes pastos y aguas, cosas que tratándose de peregrinantes son absolutamente necesarias.

Algunos quieren ver en la palabra "Sinaí", significado de abrupto, seco, árido; otros, no sé con q' fortuna, la derivan de Sin (luna), pensando que fué en otros tiempos lugar de cultos idolátricos. En todo caso, es admirable el hecho de que Yahweh haya escogido esos parajes en medio de tanta soledad, para manifestarse a los suyos y proponerles su Voluntad. Con razón se ha dicho que la Ley antigua es de temor; los mismos lugares de su promulgación y reconocimiento así lo indican.

Es bueno recordar que aunque se pueda pensar q' la Península Sinaítica perteneció geográficamente a Arabia, políticamente ha pertenecido a Egipto generalmente. Además, no sobra decir que en la Biblia lo mismo es Monte Sinaí que Monte Horeb, lugar que bajo diverso nombre ha sido centro de grandes acontecimientos, comenzando por éste de la Promulgación del Decálogo.

Capítulo I : DECALOGO.

a) Circunstancias.

Ya es de imaginar la situasión exterior y el estado de ánimo que exige una Teofanía, y más cuando viene

del verdadero Dios para con su pueblo. Moisés avisado por Dios previene a todos de grandes advenimientos; insinúa-les por tres días limpieza de cuerpo y de alma y abstención de lo impuro y de uniones conyugales; predícales una y otra vez los beneficios de Yahweh, igualmente les recuerda que si Yahweh es Dios misericordioso, también es Dios justiciero y celoso (Cf. Ex.19)

b) Promulgación.

Después de tres días de estricta preparación, prodúcese la Teofanía en medio de estruendo, relámpagos y sones de trompeta. Aparece Yahweh en toda su gloria; déjase ver y oir de Moisés y por medio de él de todos los Israelitas. Momentos tremendos, los hombres parecen morir, ruegan que no les hable Yahweh, sino Moisés. (Cf. Ex. 19-20; Dt. 5)

Ha sido éste uno de los más grandes acontecimientos que se hayan dado en la humanidad, sólo superado más tarde por las gloriosas teofanías del Verbo encarnado, de la Venida del Espíritu Santo y de la presencia de toda la beatísima Trinidad, con el objeto único de mostrar la bondad divina y hacer salvos a los hombres.

El hecho de la teofanía y de la promulgación del Decálogo nos viene doblemente narrado por el Exodo (20, 2-17) y por el Deuteronomio (5,6-21); dicen así los respectivos textos:

Exodo (20,2-17)	Deuteronomio (5,6-21)
V 2: "Yo soy Yahweh, tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre.	V.6: "Yo soy Yahweh, tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre.
V.3: No tendrás otro Dios que a Mí.	V.7: No tendrás más Dios que a Mí.

V.4: No te harás imágenes talladas, ni figuración alguna de lo que en lo alto de los cielos, ni de lo q' hay abajo sobre la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra.

V.5: No te postrarás ante ellas, y no las servirás , porque yo soy Yahweh, tu Dios, un Dios celoso, que castiga en los hijos las iniquidades de los padres hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian.

V.6: Y hago misericordia hasta mil generaciones de los que me aman y guardan mis mandamientos.

V.7: No tomarás en falso el nombre de Yahweh,tu Dios porque no dejará Yahweh sin castigo al que tome en falso su nombre.

V.8: Acuérdate del día del sábado para santificarlo,

V.9: Seis días trabajarás y harás tus obras.

V.10: Pero el séptimo día es día de descanso consagrado a Yahweh tu Dios, y no harás en él trabajo al-

V.8: No te harás imágen de escultura, ni figura alguna de cuanto hay arriba, en los cielos, ni abajo en la tierra, ni de cuanto hay en las aguas, más abajo de la tierra.

V.9: No las adorarás, ni les darás culto, porque yo, Yahweh, tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres hasta la tercera y la cuarta generación de los que me aborrecen.

V.10: Y hago misericordia por mil generaciones a los que me aman y guardan mis mandamientos.

V.11: No tomarás el nombre de Yahweh tu Dios, en falso, porque Yahweh no dejará impune al que tome en falso su nombre.

V.12: Guarda el sábado, para santificarlo, como te lo ha mandado Yahweh, tu Dios,

V.13: Seis días trabajarás y harás tus obras,

V.14: Pero el séptimo es sábado de Yahweh tu Dios. No harás en él trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hi-

guno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu ganado, ni el extranjero que esté dentro de tus puertas.

V.11: Pues en seis días hizo Yahweh los cielos y la tierra, el mar y cuanto en ellos se contiene, y en el séptimo descansó; por eso bendijo Yahweh el día del sábado y lo santificó.

V.12: Honra a tu padre y a tu madre, para que vivas largos años en la tierra que Yahweh, tu Dios te dá.

V.13: No matarás.

V.14: No adulterarás.

V.15: No robarás.

V.16: No testificarás contra tu prójimo falso testimonio.

V.17: No desearás la casa de tu prójimo, ni la mujer de tu prójimo, ni su siervo ni su sierva, ni tu buey, ni su asno, ni nada de cuanto le pertenece ".

ja, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu buey, ni tu asno ni ninguna de tus bestias, ni el extranjero que está dentro de tus puertas; para que tu siervo y tu sierva descansen como descansas tú.

V.15: Acuérdate de que siervo fuiste en las tierra de Egipto y de que Yahweh, tu Dios, te sacó de allí con mano fuerte y brazo tendido; y por eso Yahweh, tu Dios, te manda guardar el sábado.

V.16: Honra a tu padre y a tu madre, como Yahweh, tu Dios, te lo ha mandado, para que vivas largos años y seas feliz en la tierra que Yahweh tu Dios, te dá.

V.17: No matarás.

V.17: No adulterarás.

V.19: No robarás.

V.20: No dirás falso testimonio contra tu prójimo.

V.21: No desearás a la mujer de tu prójimo, ni desearás su casa, ni su campo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada de cuanto a tu prójimo pertenece ".

Es mucho lo que se ha discutido sobre el alcance de estos hechos que aún hoy día son motivo de admiración para sabios e ignorantes. No se ha precisado bien si en realidad Moisés hablaba cara a cara con Yahweh; quienes ven en ello únicamente unión especial de aquel con la Divinidad; quienes ponen sólo audición de voces, y quines, en fin, presencia realmente entendida. Aquí vale decir q' cada cual abunde en su parecer, pues la Iglesia no se ha referido directamente a este punto que, en verdad, no es estrictamente necesario, si no excluímos, como así lo hacemos, la inspiración y actividad divinas en estos acontecimientos. San Pablo, al decirnos que la ley fue "promulgada por ángeles" (Gal. 3,19), no parece resolvernos el asunto.

Lo que sí es preciso anotar es que la presencia de Yahweh en el Sinaí fue verdadera, no supuesta e inventada, como quizás pudieran imaginar algunos amantes de ideas racionalistas y avanzadas. Aún más hay que admitir que Dios se hizo presente de modo extraordinario, de manera más directa e inmediata, en contraste con pasadas apariciones, en que tal vez sólo se dejaba entender por sueños y señales. Por lo demás, es preciso decir, la mayor parte de los exégetas católicos está por que en el Sinaí hubo una relación especialísima entre Yahweh y Moisés.

En cuanto al modo como Yahweh se hizo ver de las demás personas, me atrevo a pensar que quizás fue tan sólo mediante el fragor y el fuego humeante que se elevaba hasta los cielos: pues, dice el Exodo: "Todo el pueblo oía los truenos y el sonido de la trompeta y veía las llamas y la montaña humeante; y atemorizados, llenos de pavor, se estaban lejos" (Ex. 20, 18) y agrega Nácar-Colunga: "Yahweh se hacía sensible al pueblo en el Sinaí; hablaba, pero sus palabras sólo las entendía el profeta, que las comunicaba al pueblo. Después cesó la visión, que infundía terror al pueblo, y Moisés subía a Dios y comunica

ba al pueblo las disposiciones divinas" (7).

Con aquel solemne principio: "Yo soy Yahweh, tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre" (Ex. 20,2; Dt. 5,6) se echó el fundamento de la más significativa teocracia que, hundiendo sus raíces a través de los siglos, vino a consolidarse por la voz de los profetas y el testimonio de sangre del Autor mismo de aquel feliz compromiso. Se estableció así una relación íntima entre el Autor de la vida y de la liberación y los que a El se acogen mediante el fiel cumplimiento de au alianza. En una palabra, como corona a una serie de estupendos milagros y beneficios, y como eslabón más fuerte q' otros muchos, se inició con el temor y temblor exigido por la presencia de una Divinidad varias veces rechazada, la ley que siendo en raíz fruto de apostasía de un pueblo olvidadizo, vino a convertirse por fuerza del amor divino en fuente de misericordia y dulce recompensa.

Todo ese cúmulo de circunstancias que aparecen en la promulgación del Decálogo eran exigidas por la dureza de un pueblo a quien no habían movido a caminar por el recto sendero ni los beneficios, ni los castigos de un Dios que velaba siempre sobre él.

c) Forma literaria.

Una vez considerado en rasgos generales lo que fue la promulgación y los alcances tan portentosos que ella tuvo, es conveniente analizar, siquiera sea brevemente, la forma literaria de los Preceptos.

En primer término, se advierten cambios de redacción entre el Exodo y el Deuteronomio, lo que significa q' hubo diversas fuentes y que, al fin y al cabo, lo único q' interesa es lo substancial, en lo cual ciertamente están concordes ambas lecturas. Del cambio radical de estilo entre el Exodo y el Deuteronomio se deduce que el primero es más de temor, de recriminación; en cambio, el segundo

parece ser más humanitario y busca moverse en un ambiente de convicción y sobre todo de amor; en el Capítulo sexto el Deuteronomio vuelve a presentar en pocas líneas toda la ley y su resultado es el siguiente: "Oye Israel:Yahweh, nuestro Dios, es el solo Yahweh. Amarás a Yahweh, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder, y llevarás muy dentro del corazón todos estos mandamientos, que yo hoy te doy" (Dt. 6,4). Y sigue describiendo el modo como han de ser transmitidos de generación en generación, principalmente mediante el ejemplo y la enseñanza.

El Decálogo, que en esencia es el mismo cristiano, podemos dividirlo en dos grandes partes: los cuatro primeros mandamientos referentes a Dios, y los seis siguientes que tocan a la justicia y al bien del prójimo. Los preceptos todos vienen dados de modo negativo, si exceptuamos el que ordena honrar a los padres.

En cuanto a las promesas de premios y castigos que se siguen en esta vida para aquellos que cumplen o desprecian las prescripciones divinas, bellamente comenta el Doctor Angélico, al decirnos que ello se debe a la poquedad de la inteligencia y la voluntad humanas que no alcanzan a vislumbrar las verdaderas recompensas que Dios tiene reservadas y, porque algunos preceptos, como lo es aquél del amor a los progenitores, más que satisfacción y bien personal, exige sacrificio, y también porque al hombre inclinado fácilmente hacia lo malo le es duro cumplir, por ejemplo, lo que piden los preceptos del respeto al propio cuerpo y a la mujer ajena, oigamos sus mismas palabras: "Dicendum quod homines ad plurimum actus suos ad aliquam utilitatem ordinant. Et ideo in illis praeceptis necesse fuit promissionem praemii apponere, ex quibus videbatur nulla utilitas sequi vel aliqua utilitas impediri...Dicendum quod paenae praecipue necessariae sunt contra illos qui sunt proni ad malum... et ideo illis solis praeceptis legis additur comminatio paenarum, in quibus erat pronitas ad malum" (8)

Otro aspecto, que no deja de ser curioso, es el hecho de que siempre que se menciona el nombre de Yahweh en la promulgación del Decálogo, se agrega inmediatamente "Tu Dios", como queriendo recordar el Hagiógrafo al Pueblo, lo fácil que se va tras la apostasía y los dioses extraños, y poniéndole de presente que sólo Yahweh es su único y verdadero Dios, al cual debe adorar y servir.

Capítulo II: EL DECALOGO Y OTRAS LEGISLACIONES

Este punto que sin lugar a duda, daría pie a interesantísimas investigaciones y conclusiones, queremos tratarlo brevemente en vista de que nuestra intervención, más que externa al Decálogo, es interna, o sea, su consideración misma. Por eso, en tres apartes vamos a buscar de establecer el nexo entre el Decálogo del Sinaí y otras Legislaciones.

a) Legislaciones antiguas.

Comparado el Decálogo con legislaciones antiguas, tanto anteriores como posteriores al Sinaí, vemos q el paralelo es bastante desigual:

1) Monoteísmo en el Decálogo; politeísmo en las otras legislaciones.

2) Concordancia entre lo legislado y la razón íntima del hombre en las prescripciones mosaicas; serias contradicciones, y hasta medios y fines perniciosos en los preceptos de los gentiles.

3) Además, de lo que es propiamente Decálogo, q' supera en todos sus puntos los derechos gentílicos, bastaría considerar lo que sobre adivinación del futuro, magias, hechicerías, sacrificios humanos y otras muchas impurezas, prevé y legisla el capítulo 18,9ss. del Deuteronomio; todo lo cual, por el contrario, fue el pan cuotidiano de los pueblos antiguos.

Muy concluyente nos parece aquella hermosa frase: "Y cuál (es) la gran nación que tenga leyes y mandamientos justos, como toda esta Ley que yo os propongo hoy? (Dt.4,8).

Hé aquí la superioridad del Decálogo sobre cualquier otra ley antigua. Con todo, no hemos de ser tan enteramente atrevidos de pensar que entre la legislación del Sinaí y otras legislaciones de los pueblos anteriores, contemporáneos, o posteriores a los Hebreos, no haya verdaderos nexos e influencias. Los hay y muy fuertes; pero en mucho supera el Sinaí a la mayor de las palestras de los pueblos circundantes. Dios, al tomar al minúsculo y despreciado pueblo de los Hebreos, lo elevó milagrosamente sobre los demás, formando con él la Teocracia más admirable que hayan visto los siglos, y que hoy se perpetúa mediante la marcha y el triunfo del Cristianismo, continuación de los elegidos de Yahweh. Esta sí es la verdadera explicación de la superioridad del Decálogo divino-mosaico sobre las otras legislaciones.

b) El Nuevo Testamento.

Común nos es el pensamiento agustiniano de que el Nuevo Testamento está como oculto en el Antiguo, y que éste está patente en el Nuevo. Esto parece claro, si consideramos cómo lo oscuro en la economía antigua de Dios para con el hombre, se clarifica maravillosamente a la luz de los Santos Evangelios.

Nítida y definitiva es la posición de Cristo ante la Ley de Moisés. En repetidas ocasiones hace elogios de ella y exige su mantenimiento: "No penséis, dice, que he venido a abrogar la Ley o los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla. Porque en verdad os digo q' antes pasarán la tierra y el cielo que falte una jota o una tilde de la Ley hasta que todo se cumpla". (Mt.5,17-18) Permítasenos evocar aquel pasaje en que el joven rico pi-

de cómo obtener la salvación, y la respuesta de Jesús no es otra que la del cumplimiento de la Ley: "No matarás, no adulterarás, etc..." (Mt. 19, 17s.; Mc. 10,19s.; Lc. 18, 21s.).

Podríamos multiplicar los textos que prueban hasta la saciedad el aprecio que de Moisés y de sus leyes tuvo el Divino Maestro, mas no es absolutamente necesario, ya que el Evangelio es el culmen de toda ley, y puesto q' en el amor proclamado por Jesús se resumen la ley y los profetas, como a menudo se resume en el texto sasagrado. No en vano hemos oído decir, como voz del Nazareno, que la verdadera muestra del amor a Dios radica en el cumplimiento de los Mandamientos; cuáles mandamientos? Los del Decálogo: he ahí entonces perfeccionada y promulgada en su más genuino sentido toda la legislación moral de Moisés por obra de enseñanza y ejemplo de Jesucristo, quien como Hijo Eterno del Padre Celestial, Unico Legislador, podía haber cambiado la antigua legislación existente antes de su venida, mas no lo hizo así; su voluntad fue la de que se perpetuara de modo más perfecto la ley de Moisés.

También los Hechos de los Apóstoles y sus Cartas son prueba de que el Nuevo Testamento es corona del Antiguo, particularmente en cuanto a la ley moral se refiere. Léanse con esmero las Epístolas, y se podrán apreciar a cada paso los argumentos que, sacados de la Ley antigua, son aducidos por los hagiógrafos.

Sólo queremos, por último, hacer una salvedad, y es que la ley de Moisés es de temor, en cambio la de Jesús es de amor.

c) Con el cristianismo.

Lo apuntado antes vale también en este caso, pues, fundamento del Cristianismo son las doctrinas de Jesucristo, recogidas y expuestas magistralmen- por sus discípulos. Además la Iglesia Católica, maestra in-

falible de la verdad ha declarado de muy diversas maneras cómo recibe las Legislaciones de la antigua economía divina.

Bástenos recordar el "Decreto pro Jacobitis",en el cual Eugenio IV hace patente que si las partes ceremoniales y judiciales desaparecieron por las nuevas disposiciones de la Ley de gracia, no por eso dejó de obligar a todos y a cada uno de los hombres el Decálogo dado por Dios a Moisés y maravillosamente perfeccionado por Cristo (9). Estos problemas ya de antiguo habían sido resueltos por los Predicadores dela Buena Nueva: así lo testifican al menos los famosos hechos de Antioquía, en que Pablo pone de presente que las antiguas formalidades desaparecieron con la venida del Mesías. (Gal.2,11ss) y no menos decidora es la posición del Apóstol y su compañero Bernabé en el litigio de Jerusalem (Act.15,1)

Más explícito todavía aparece el Tridentino cuando en su sesión VI hablando de las antiguas legalidades, buscó acabar con todo motivo de discusión poniendo el siguiente canon: "Si quis dixerit ... aut decem praecepta nihil pertinere ad Christianos. A.S." (10); declarando con esto que si lo antiguo pasó, no por eso,lo tocante al cumplimiento del Decálogo. Y el Catecismo Romano como haciendo eco a la enseñanza del santo Concilio apunta: "Nadie piense por consiguiente, que, por haber sido abrogada la Ley de Moisés, el Decálogo ha perdido su fuerza obligatoria" (11).

Inútil nos parece agregar algo más a esto tan claro. Por eso, no hemos querido mencionar las doctrinas de los Concilios Florentino y Vaticano, y de los Papas.

Capítulo III: DIVISION Y NUMERO DE LOS PRECEPTOS DEL DECALOGO.

Vamos ahora a tratar de presentar el número de preceptos que comprende el Decálogo y su división según

las opiniones más acogidas. Verdadera dificultad de resolución es el hecho de que siendo tántos los apartes q' se refieren a la Ley, pueda hablarse de un Decálogo, de diez palabras; es decir, no se comprende cómo se obtuvo ese resultado, si por habilidad de Moisés, o mediante recolectores posteriores.

Aunque no estemos del todo conformes con lo que vamos a citar, lo hacemos porque ello nos dá luces sobre el problema. En el Atlas de la Bible de Grollenberg, leemos: "L'énsemble désigné sous le nom de Code de l'Alliance suppose une société seminomade en train de se sédentariser; aussi le place-t-on dans la derniére phase de la vie au désert, peu avant l'entrée en Canaan. Le contenu et style des Dix paroles d'Exode 34 évoquent le temps de David et de Salomon. L'ensemble des lois du Deutéronome est universellment de traditions du Royaume du Nord, mises par écrit, pour la plus grande partie, aprés la destruction de Samarie, et promulguées comme lois sous le régne de Josías" (12).

Respetando, claro está, el parecer de tan eminente autor, nos parece sin embargo atrevido tal modo de pensar; creemos que las redacciones del Decálogo no puedan postergarse demasiado; muy probablemente no son de Moisés como literariamente se tienen hoy, pero no por eso son contemporáneas o posteriores al reino de David; ese tiempo se nos hace demasiado tardío, pues, son más de dos siglos entre la promulgación y las redacciones. Tal vez haya q' colocarlas en los años siguientes a la muerte del Profeta, o al menos, no mucho después.

Sobre el punto de que sean Diez las palabras, tal vez sólo sea por aludir a número perfecto que compendiaba magníficamente la Carta de Alianza entre el Dios verdadero y sus elegidos. Ya el Talmud, y más tarde Filón, San Agustín y toda la Tradición hablan del Decálogo como compuesto de Diez Precepto según reza la palabra divina en el Deuteronomio (Dt.4,13).

Sin embargo, aunque todos coinciden en que son Diez los Mandamientos, no están conformes en señalarlos. Se distinguen dos corrientes más o menos fuertes: una anterior a San Agustín, y otra que partiendo de él terminó por imponerse.

Principiemos por conocer las divisiones de los preceptos según el Talmud, Filón y S. Agustín, ya que sobre ellos se mueve toda la discusión:

	TALMUD	FILON	SAN AGUSTIN
1)	Dominio especial de Yahweh sobre el pueblo Israelita (Ex.20,2).	Adoración del solo Dios verdadero. (Ex.20,3)	Adoración del solo Dios verdadero (Ex.20, 3-6)
2)	Adoración de Yahweh, el solo Dios verdadero, y abstención de cultos idolátricos (3-6)	Prohibición del culto a los ídolos (4-6)	Prohibición de jurar en vano (7)
3)	Prohibición de jurar en vano(7)	Prohibición de jurar en vano (7)	Observancia del sábado (8-11)
4)	Observancia del sábado (8-11)	Observancia del sábado (8-11)	Honrar a los padres (12)
5)	Honrar a los padres (12)	Honrar a los padres (12)	Prohibición de matar (13)
6)	Prohibición de matar (13)	Prohibición del adulterio o de la muerte (14)	Prohibición del adulterio (14)
7)	Prohibición del adulterio (14)	Prohibición de dar muerte y del adulterio (13)	Prohibición del robo (15)

8) Prohibición del robo (15)	Prohibición del robo (15)	Prohibición de falsos testimonios (16)
9) Prohibición de falsos testimonios (16)	Prohibición de falsos testimonios (16)	Prohibición del deseo de la mujer ajena (17a)
10) Prohibición del deseo de los bienes del prójimo (17)	Prohibición del deseo de la mujer ajena y los bienes del prójimo (17)	Prohibición del deseo de los bienes ajenos (17b). (13)

Claramente pueden apreciarse las diferencias en estas clasificaciones:

a) El Talmud y Filón ponen cuatro preceptos referentes a Dios, uno que mira a los padres y cinco concernientes al bien y al provecho del prójimo; el de Hipona coloca tres que dicen del honor divino y siete para provecho del hombre. Esta discordancia nace de unir o separar los versículos que prescriben la adoración de solo Yahweh y la prohibición de prosternarse ante los ídolos. O también de considerar como una o dos cosas distintas aquello de los deseos de los bienes ajenos y de la mujer del prójimo.

b) También entre el Talmud y Filón hay diferencias bien marcadas, aunque en general coinciden: por ejemplo, en el primer precepto el Talmud coloca el segundo versículo del Exodo, lo que en las otras divisiones es considerado como la introducción a la promulgación propiamente tal. El Talmud, de modo contrario a Filón, une lo de adorar a Dios solo y prohibición de ídolos; y en fin, el Talmud no menciona la prohibición del deseo de la mujer ajena, lo cual Filón pone en un solo precepto junto a la prohibición del deseo de los bienes del prójimo.

Quizás hubo otras consideraciones sobre la adaptación de los 16 versículos del Exodo en Diez palabras, pe

ro las más importantes son, sin duda ninguna, estas que hemos brevemente explanado. Seguramente cada cual pensó tener la razón; lo cierto del caso, sin embargo, es que alguna tenía que imponerse según su mayor probabilidad.

S. Agustín, como justificando su división de tres y siete, se pregunta: "...an potius illa tria sint et ista septem" (14) y rápidamente se responde: "Mihi autem videtur congruentius accipi tria illa et ista septem" (15). Lo que al comentar el Maestro de las Sentencias, escribe: "Habet enim Decalogus decem praecepta, quae sunt decachordum Psalterium; quae sic sunt distributa, ut tria, quae sunt in prima tabula, pertineant ad Deum, scilicet ad cognitionem et dilectionem Trinitatis; septem, quae sunt in secunda tabula, ad dilectionem proximi" (16). Pero es el Angélico, quien investigando más el problema, justifica la división agustiniana al enseñarnos que en el precepto afirmativo de adorar a solo Dios, va incluída la prohibición de todo idolatría; y que en la cuestión de los deseos, preciso es atender a un doble aspecto: concupiscencia de los ojos (deseos de los bienes) y concupiscencia de la carne (deseo de la mujer), lo cual bien distinguido, fué presentado por S. Juan en su Evangelio, y razón por la cual aún para la parte externa se dieron dos preceptos distintos (17). No menos categórica presenta Escoto su adhesión a S. Agustín, al dividir los preceptos en tres y siete, en razón de que los primeros dicen relación a las Tres Divinas Personas de la Trinidad, y los segundos significan así por su mismo número la perfección de la Ley, escribe él: "Haec sunt tria Mandata primae tabulae ad Deum pertinentia... in secunda vero tabula septem erant mandata ad dilectionem proximi pertinentia" (18).

Bueno es anotar que el Talmud sólo en principio trató de abrirse campo. Con Filón, por el contrario, han estado varios Padres muy eminentes, como Tertuliano, Cle-

mente Alejandrino, Gregorio Nazianceno, Jerónimo y Juan Crisóstomo. Con todo, la fuerza arrolladora de S. Agustín fue más general, y llegó a ser considerada, a este respecto, como el verdadero consentimiento patrístico; fuera de los antiguos, siguieron esta teoría los más grandes escolásticos: Hugo de San Víctor, Alejandro de Hales, Pedro Lombardo, S. Tomás, S. Buenaventura, Escoto y otros muchos. La Iglesia misma recibió para sí la sentencia de S. Agustín, hasta el punto de que el Concilio de Trento al presentar el Decálogo no encontró mejor forma que la planteada por el Santo Doctor (19).

Capítulo IV: TABLAS DEL DECALOGO.

Con lo que estamos estudiando, se deja entrever otro problema, el de las tablas de piedra que se dice en la Escritura haber sido dadas a los cuarenta días de la promulgación del Decálogo (Ex. 24, 12s.) También sobre este asunto hay más de una versión tanto en el Exodo como en el Deuteronomio, pues primeramente se habla de escritas y otorgadas por Dios a Moisés (Ex.31, 18; Dt. 9,9 s.), como broche de oro a su alianza; y después como remedio a la impaciencia santa del Profeta, quien en un acto de celo divino por la adoración del becerro quebró las primeras (Ex. 32,19; 34,1 s.; Dt. 9,17; 10,1 s.).

Por tablas entendemos superficies de madera, metal o piedra, en las cuales puede escribirse o grabarse algo. En nuestro caso, trátase de tablas de piedra . El asunto no es de si existieron o no, muy verosímil nos parece eso, si consideramos que muchas de las legislaciones de pueblos vecinos a los Israelitas, han sido encontradas en tales placas; y mucho más, si hacemoshincapié en la insinuación con que es traída la cuestión por el Texto sagrado.

Nuestra atención va particularmente a ver si su origen es: a) divino como tal, b) si pertenecen al tiempo

de Moisés o c) si solo se deben a inspiración divina, claro está, y es fruto de redactores y piadosos israelitas.

a) Sobre lo primero u origen divino, S. Agustín asienta lo siguiente: "Hoc die reperitur data lex,quae in tabulis lapideis scripta est digito Dei, sicut consequentia docent... Quae conscripta est digito Dei, digitum Dei autem esse Spiritum Sanctum" (20). A nuestro humilde entender, este pasaje del Hiponense no es definitivo sobre el problema pues, tal como él lo trae, podríamos aplicarlo con propiedad a toda la Escritura, la cual fué "scripta digito Dei, Spiritu Sancto". En verdad, tal como relata el Exodo de que fueron escritas y dadas por Dios no podemos entenderlo literalmente, como si Yahweh se hubiera puesto a labrar las piedras y a escribir sobre ellas.

b) De si son del tiempo de Moisés, no hemos hallado concordancia entre los autores consultados, lo que conduce lógicamente a pensar que no es necesario aplicárselas a él.

c) Nos queda entonces una tercera resolución, que siendo la más acogida, es también la que más luces da. Bajo esta concepción se tiene por seguro que las tablas son tardías, y por qué no, si las mismas redacciones del Decálogo así son consideradas? Bin Gabirol no ha dudado en colocarlas en los tiempos de Samuel y Saúl, unos dos siglos después de los acontecimientos sinaíticos (21).

Quizás respecto a las tablas haya que decir algo parecido a lo que dijimos al tratar de las redacciones, no puede postergarse demasiado. Las tablas así consideradas,- se nos aparecen, como la consecuencia de las luchas de piadosos varones que afanados por el cumplimiento de la Ley, se retorcían de pesar al contemplarla menospreciada por los amados de Yahweh; son fruto de la inspiración de un Dios cansado de esperar, si tal expresión es permitida,

y la indiferencia de sus escogidos. Ahora, de que se atribuyan a Moisés, podemos decir que ello se debe a dos razones principales: por ser Moisés el autor del Pentateuco, substancialmente considerado, y además, por ser Moisés en Israel la máxima autoridad legislativa, a la cual aludirán con respeto, no sólo los Profetas, sino hasta el mismo Cristo.

Capítulo V: NATURALEZA DE LOS PRECEPTOS DEL DECALOGO

Aunque hoy día se tiene por seguro que el Decálogo es de ley natural, no es bien claro, si se consideran varias dificultades presentadas ya desde antiguo por eminentes personajes, que no por haber muerto ellos, han dejado de tener valor sus planteaminetos, máxime si se tiene en cuenta que la Iglesia no ha definido sobre este problema; tan solo ha dado sus enseñanzas basándose en lo más común, sin querer por eso zanjar el asunto.

Para comenzar, tenemos que decir que el pensamiento más abundante está porque el Decálogo es de ley natural; pero es curioso observar la clase de argumentos de que se echa mano para concluir que el asunto no es tan apodíctico como podría pensarse a primera vista.

La doctrina antigua en cuestión es recogida, si no nos equivocamos, por el Obispo de Hipona, al cual poco o nada parecen interesarle en este punto los argumentos, puesto que presenta rápidamente sin mucho aparato el sentido común de que el Decálogo antes de ser promulgado en el Sinaí, estaba grabado ya en lo más profundo del alma; y que lo positivo de la Ley es debido al olvido que de ella habían hecho los hombres. Su lenguaje no otra cosa nos muestra: "Quandoquidem manu formatoris nostri in ipsis cordibus nostris veritas scripsit, ! Quod tibi non vis fieri, ne facias alteri! Hoc est antequam Lex daretur, nemo ignorare permissus est ut esset unde iudicaretur et quibus Lex non esset data.Sed ne sibi homines aliquid debuisse quaere

rentur, scriptum est et in tabulis quod in cordibus non legebant. Non enim scriptum non habebant, sed legere nolebant. Oppositum est oculis eorum quod in conscientia videre cogerentur" (22). El planteamiento de S. Agustín es bien nítido y con él concuerdan en la misma forma, Tertuliano, San Ambrosio, San Gregorio y los más célebres teólogos de la Edad Media. En favor de todos ellos parece estar el Apóstol cuando en su misiva a los fieles de Roma, les pone de presente que los gentiles sin conocer la Ley son para sí mismos norma de vida que clama desde las profundidades del corazón (Rom.2,14ss). Y Hugo de San Víctor como haciéndose eco de ese pasaje de Pablo, comenta que toda la Ley nace del principio de Hacer el Bien y evitar el Mal (23).

Sin embargo, muchos puntos nos parecen oscuros , siempre que algunos preceptos no vemos cómo han sido conocidos si no es por la promulgación; tal el de la guarda del sábado, por lo menos. De aquí tal vez que Santo Tomás busque presentar todos los preceptos como naturales, mas no en el mismo grado ni en la misma forma. En primer término quiere que los mandamientos sean naturales por cuanto dicen relación a las costumbres de los hombres; y en segundo lugar, puesto que se alcanzan por la sola razón natural. Lo primero no lo negamos; lo segundo, lo da Santo Tomás por probado, lo cual ciertamente no nos satisface, pues, precisamente si son alcanzados por la misma naturaleza, para qué la Promulgación? (24).

Nosotros creemos que la verdadera solución la da el Doctor Sutil al distinguir varios aspectos que clarifican maravillosamente todo el problema. Comienza él por establecer diferencias entre lo natural de iure y lo natural de facto, para concluir luégo que la Ley, el Decálogo, es natural de iure, no lo es de facto, dadas las circunstancias actuales de degradación moral en que está el hombre a causa del pecado original; lo cual parece ser confirmado por el Magisterio Eclasiástico que enseña que para las ver

dades de orden sobrenatural es absolutamente necesaria la Revelación, y que aún para verdades de orden meramente natural, es moralmente necesaria dicha Revelación (25). No niega entonces Escoto, la naturaleza de los preceptos; tan sólo hace distinciones que nos parecen muy oportunas si recordamos la superioridad del Decálogo Mosaico sobre cualquier otra legislación, debido ello, sin duda, a que el Decálogo en raiz natural, fue promulgado. Inmediatamente hace ver Escoto que el Decálogo en verdad no es natural de facto, dado que si fue proclamado en el Sinaí, era porque antes no obligaba a todos; lo mismo si se tienen en cuenta los premios y castigos que de su cumplimiento se sigue. Todo lo cual está significando la postividad de la Ley sinaítica.

En el comentario del Sutil a las Sentencias, encontramos estas palabras: "Praeterea, lex naturae obligavit in omni statu, quia notum est in tali natura esse sic agendum vel non; sed Decalogus non obligavit in omni statu, puta non in statu inocentiae, cum tunc lex decalogi non esset data, et antequam esset data, non obligavit" (26). Después de esto trae otro argumento en el cual como corroborando lo asentado antes, pone de presente las diferencias de los preceptos en cuanto a las dificultades que estamos examinando: "Sic igitur omnia recolligendo, primo negatum est omnia praecepta secundae tabulae esse de lege naturae, stricte loquendo. Secundo, concessum est duo prima primae tabulae esse de lege naturae, stricte loquendo. Tertio, dubitandum est de tertio primae tabulae praecepto; et quarto concessum est omnia esse de lege naturae, large loquendo". (27)

Difícilmente podría darse una posición más clara y convincente. Parece el Sutil adivinar todos los problemas que al respecto existen. Pues, si es verdad que algunos preceptos del Decálogo como los dos primeros, y el que prohibe la mentira, por ejemplo, son a todas luces de orden

natural, no de la misma manera se nos presentan el tercero de guardar el sábado y otros de la segunda tabla. La planteación de Escoto es entonces la que pensamos tener mayor fundamento y más visos de cierta; por lo menos, sus diferencias entre natural de iure y de facto, resuelven inmensas dudas, y queda así también salvaguardada nuestra posición frente a las enseñanzas de la Iglesia, que aunque en este punto no son terminantes, miramos con el mayor respeto y filial devoción, amaestrados en esto por el mismo venerable Escoto.

Capítulo VI: DISPENSABILIDAD DEL DECALOGO.

Muy ligado al problema anterior, encontramos este de la dispensabilidad del Decálogo. Qué decir? Tampoco sobre esto existe un Magisterio explícito de la Iglesia . Todo se mueve entonces en el campo de las probabilidades.

Como asunto que surge de la naturalidad o positividad de los preceptos, las principales luchas se derivan de las respectivas planteaciones del Angélico y del Sutil.

Para Santo Tomás, no pueden ser dispensados, ni de hecho han sido dispensados; tal su afirmación categórica: "Praecepta Decalogi mutari per dispensationem non possunt ... et ideo praecepta Decalogi sunt omnino indispensabilia" (28). Fundamenta su prospectación en una doble razón, lógica una con posición de que los preceptos son de orden natural; debida la otra a que los tres primeros mandamientos se refieren a Dios, a quien la creatura nunca puede dejar de servir, y los siete restantes miran a la justicia, virtud que exige siempre su mantenimiento en el más alto grado. Para Santo Tomás en fin, lo que aparece en la Escritura como dispensas, son simples excepciones que no alcanzan el grado de la dispensa propiamente tal.

Escoto amante siempre de las distinciones hasta la sutileza, coloca en primer término la dispensabilidad frente a su posición de la naturaleza de los preceptos, para luégo distinguir entre lo intrínsecamente malo y lo extrínsecamente malo, diferencia que, dice, se encuentra en los Mandamientos, siendo el ir contra los tres primeros y algunos de los otros siete, intrínsecamente malo, mas no lo mismo puede decirse de los otros, si no es que contemplamos la Voluntad divina que manda o prohibe; en lo intrínsecamente malo, ni el mismo Dios puede dispensar; en cambio, en lo extrínsecamente malo, sí puede y de hecho ha dispensado (29). Inmediatamente examina lo estrictamente necesario, lo cual sólo se da cuando se trata de orden natural primario o stricte loquendo, que dice él, y que sólo se realiza en algunos preceptos, como antes vimos; en los demás de orden natural secundario, large loquendo, no se exige estricta necesidad y por tanto pueden ser dispensados (30).

Todavía Escoto apela a otro argumento; hace hincapié en que siendo el Decálogo la expresión de la Voluntad divina, podría darse la dispensa siempre que Dios quisiese cambiar su voluntad en cosas que no afectan el orden íntimo establecido por El mismo, y lo cual ciertamente no puede señalarse como contradicción: "Deum posse ordinare res aliter quam de facto ordinavit" (31). Por último, Escoto aduce un argumento que podríamos llamar per absurdum, y es el que de hecho se han dado las dispensas, según se lee en los sagrados Libros: tales el mandato de Dios a Abraham de sacrificar a su propio hijo, la poligamia de los Patriarcas, y otros.

Hé aquí entonces lo que sobre este punto podemos decir, pues, nos hemos limitado a traer pareceres de grandes teólogos, ya que este asunto de por sí delicado, no nos permite opinar fácilmente. Como posición personal, aceptamos la del Sutil.

NOTAS.

(1) - Denz. 706, 784, 1809; MUÑOZ IGLESIAS, S. Documentos Bíblicos, Madrid, B.A.C. 1955, 72.
(2) - Denz. 706, 784, 1809.
(3) - MUÑOZ IGLESIAS, S. o.c., 665-666.
(4) - Ex. 34,28; Dt. 4,13; Cf. Ex. 20,2-17; Dt. 5,6-21.
(5) - EBERHARTER, A. Décalogue, DB, Supl. XII, 341.
(6) - Id. o.c. 342.
(7) - NACAR-COLUNGA, Sagrada Biblia, Madrid, BAC, 1953, 220.
(8) - Sto. TOMAS, Sum. Theol., 1-2, q. 100, a.7.
(9) - Cf. MUÑOZ IGLESIAS, S. o.c. 40
(10) - Denz. 800
(11) - Catecismo Romano, Madrid, BAC (bilingüe), 1956, 694.
(12) - GROLLENBERG, L.H., OP, Atlas de la Bible, Paris, Elsevier, 1954, 53.
(13) - Cf. DUBLANCHY, E., Décalogue, DTC, IV, 163
(14) - S. AUGUSTINUS, in Ex. II, 71, 1.
(15) - Id., 71, 2.
(16) - PETRUS LOMB. Sent. L.III, XXXVII, 256.
(17) - S. Th., Sum. Theol. 1-2 q.100, a.4.
(18) - SCOTUS, in III L. Sent. XXXVII, B
(19) - Cf. DUBLANCHY, E., o.c. 167.
(20) - S. AUG., o.c. 70, 1.
(21) - Cf. EBERHARTER, A., o.c. 342.
(22) - S. AUG. Enarr. in Ps. LVII, 1.
(23) - DUBLANCHY, E., o.c. 168.
(24) - S. Th. Sum. Theol. 1-2, q.100, a.1ss.
(25) - Denz. 1786.
(26) - SCOTUS, in III L. Sent. XXXVII, 1.
(27) - Id., 190.
(28) - S. TH. Sum. Theol. 1-2, q.100, a.8.
(29) - Cf. SCOTUS, o.c. 101.
(30) - Id., 5.
(31) - Id., 65.

LA EXISTENCIA DE DIOS EN SAN AGUSTIN

(CONCLUSION).

Fray Hugo Romero N. O. F. M.

c) Omnipotente:

Al considerar al Ser infinitamente perfecto se le atribuye la inmensidad y la ubicuidad.

Dios es inmenso, esto es, sin medida; pero esta inmensidad divina no es un espacio sin límites, porque Dios es puro espíritu y no puede haber en El partes como en una extensión, ni se distinguen en El dimensiones. Dios es infinitamente superior al espacio, incluso a un espacio sin límites.

El Credo dice: "Creo en un solo Dios, Padre Omnipotente ..." El poder de Dios, igual que su ciencia es ilimitado. A Dios conviene la potencia por la cual puede obrar exteriormente. Porque en esto consiste la perfección pura, en que un ente puede producir seres semejantes a sí y comunicarles su bondad.

En Dios no puede faltar ninguna perfección pura. Finalmente, la creación del mundo nos demuestra a posteriori, que en Dios existe la potencia de obrar. Dios es la potencia subsistente, infinita. La potencia de Dios no es realmente distinta de su esencia, sino que Dios por su e-

sencia es potencia, luego la potencia es en sí subsistente y toda infinita. La potencia, o virtud de obrar es más perfecta, mientras más perfecta sea la naturaleza que obra. Es así que la naturaleza de Dios es infinita, luego su potencia es infinita. En resumen: Dios es omnipotente.

Por el "Yo soy", deducimos que Dios es el Creador y todo lo demás es, consiguientemente, creatura. Crear es conocer lo creado; todo ser antes de ser creado, ya está como idea en la mente del Creador. El conocimiento q' El tiene de las cosas, creadas y por crear, no presupone su objeto, sino que las cosas presuponen el conocimiento que de ellas tenga el Creador.

El tener Dios conocimiento de todo, presupone un poder para dejar de crear o crear. Luego todo está sometido a su voluntad, y El lo patentiza con su omnipotencia. De esto se deduce que el auténtico sostén de la creatura es la Voluntad Omnipotente de Dios. Las creaturas tienen fin, porque tienen principio. El cambio y término de las creaturas, anuncian claramente la Omnipotencia del Creador.

Hé aquí, en síntesis, las ideas del Santo Hiponense, por las cuales nos hace saber que Dios es el ser Omnipotente, lo que ampliaremos con algunas citas del santo autor: "La voluntad divina es causa eficiente de toda mutación" (144).

"La voluntad de Dios que hace a los vientos sus mensajeros y al fuego urente sus ministros (Ps.103,4),reina como desde un santo, misterioso y sublime trono, como desde su santuario y mansión, en los espíritus vinculados por el aglutinante de una paz y concordia inalterables y fundidos en un solo querer por el rescoldo de la llama pura de la caridad, difundiéndose en los ordenados movimientos de las creaturas espirituales y materiales por todos los ámbitos y usando, conforme al decreto inconmutable de

su sentencia, de todos los seres corpóreos e incorpóreos, racionales e irracionales, de los buenos mediante su gracia y de los malos por su propio querer" (145). "En consecuencia, la causa primera y suprema de todas las formas y mociones corpóreas es siempre la voluntad de Dios" (146).

"Todas las cosas están sometidas a la voluntad de Dios: Dios, es decir, la causa de las cosas. Hace y no es hecho. Las demás causas hacen y son hechas; por ejemplo los espíritus, máxime si son racionales. En cuanto a las causas temporales que son hechas más bien que hacen, no hay que contarlas entre las causas eficientes, pues, no pueden sino lo que la voluntad del espíritu hace mediante ellas" (147)

"Abárcante, por ventura, el cielo y la tierra por el hecho de que los llenas? O es, más bien, que los llenas y aún sobra por no poderte abrazar? Y dónde habrás de echar eso que sobra de tí, una vez llenos el cielo y la tierra? Pero es que tienes tú, acaso, necesidad de ser contenido en algún lugar, tú que contienes todas las cosas,, puesto que las que llenas las llenas conteniéndolas? Porque no son los vasos llenos de tí los que te hacen estable, ya que, aunque se quiebren, tú no te has de derramar; y si se dice que te derramas sobre nosotros, no es cayendo tú, sino levantándonos a nosotros; ni es esparciéndote tú, sino recogiéndonos a nosotros" (148).

Y continúa San Agustín diciendo que todas las cosas las llena el Señor y que El está en todas partes. La providencia y omnipotencia de Dios es la tesis formal de la Ciudad de Dios y el fondo común de todas las obras de San Agustín.

"Como todas las cosas que Dios no engendró de sí, sino que las hizo por su Verbo, no las hizo de cosas que ya estaban hechas, sino de lo que no existía de ningún modo, es decir, de la nada, por eso se expresa así el Após-

tol: 'El cual llama las cosas que no son, como las q' son' (Rom.4,17). Y más claramente está escrito en el libro de los Macabeos: 'Ruégote hijo, que mires al cielo y a la tierra, y veas cuanto hay en ellos, y entiendas que no existía aquello de lo cual nos hizo el Señor Dios' (2Mac.7,28) Y también lo que está escrito en los Salmos: 'El lo dijo y todo fue hecho'(Ps.148,5). Manifiesto es que no engendró de sí estas cosas, sino que las hizo en virtud de su palabra y mandato. Mas lo que no hizo de sí, ciertamente que lo hizo de la nada; pues no existía cosa alguna de la cual pudiera sacarlo, como abiertamente dice el Apóstol : 'Porque de El y por El y para El son todas las cosas'(Rom. 11,36) " (149).

Todas las cosas han sido hechas de la nada por Dios (150). Todo ser creado sigue existiendo porque Dios lo sostiene, de lo contrario, no podríamos seguir siendo. (151)

d.) Sabiduría:

Para esta cuarta parte de este capítulo, remito al lector, ante todo, al segundo capítulo de este estudio: 'Bases en que se funda la filosofía agustiniana'.

En el Tratado De Trinitate encontramos conceptos claros acerca de la sabiduría como atributo divino. Todo el libro VI está dedicado a este asunto, e igualmente parte del libro VII en el cual soluciona algunos problemas q' ha expuesto en el libro anterior. Citemos algunos apartes de estos libros.

Comienza el santo haciéndonos ver que en la Trinidad hay completa unidad y que solamente una es la esencia con la cual se identifican las Tres Personas. Expone a continuación el texto del Apóstol que dice: Cristo, poder de Dios y Sabiduría de Dios (Cf. 1Cor.1,23-24). Rechaza lo que algunos afirmaron de que el Padre no es sabio

sino por la sabiduría que engendró y afirma que el Padre en sí es sabiduría, porque de lo contrario, el Hijo no sería sabiduría de sabiduría (152). Concluye San Agustín a la unidad consubstancial porque el Hijo es igual al Padre en todos sus atributos (153).

Dios es simple en esencia, múltiple en virtualidad fecunda, por eso su grandeza, su bondad, su felicidad, su veracidad, su poder, su sabiduría, todo se identifica con su esencia, porque en Dios no es una cosa su esencia y otra su sabiduría, bondad, etc.; porque El es el que es.

El Padre es en sí y por sí sabiduría, no por el Hijo, puesto que el Padre y el Hijo son un solo Dios verdadero. Por consiguiente el Padre es sabiduría esencial . "Luego el Hijo, que es sabiduría, procede del Padre, que es sabiduría, como luz de luz y Dios de Dios. Y el Padre solo es luz y el Hijo solo es también luz; y el Padre solo es Dios, y el Hijo solo es también Dios. Por ende, el Padre solo es sabiduría, y el Hijo solo es sabiduría. Y los dos juntos son una luz y un Dios, y ambos son una sabiduría. Pero el Hijo 'se hizo para nosotros sabiduría de Dios, y justicia, y santificación' (1 Cor.1,30), pues temporalmente, es decir, desde hace algún tiempo, nos convertimos a El para permanecer con El en la eternidad" (154). "El Padre y el Hijo son una esencia, una grandeza, una verdad y una sabiduría" (155).

e) Principio:

Desde el punto de vista de la existencia el concepto "Principio", se puede definir como: la fuente o causa de acción, en cuanto la causa es el origen del efecto. Se aplica, a menudo, a las causas primeras.

"Es imposible que Dios sea jamás el fin, si no es el principio ... Si hay un solo principio de todo, hay

un solo fin de todo; todo por El, todo para El" (156). Dios es principio porque contiene la razón de ser de las demás realidades, siendo su causa eficiente y final.

"Dios, se dice, es el primero de los seres; es pues, la primera de las verdades; y así como en el orden de las cosas todo ser proviene de Dios, quien a su vez no proviene de nada, igualmente en el orden de las ideas, todos los principios se deducen de Dios, el único que es principio de sí mismo" (157).

"Ni persigue otro fin la verdadera y auténtica filosofía sino enseñar el principio sin principio de todas las cosas, y la grandeza de la sabiduría que en El resplandece, y los bienes que sin detrimento suyo se han derivado para nuestra salvación de allí " (158).

Todo tiene su principio en Dios. San Agustín buscando el principio de todas las cosas en un admirable proceso gradual de ascensión, pregunta a todos los seres si ellos son ese principio y le responde la tierra: "No soy yo"; y los abismos y el mar: "no somos nosotros, búscale sobre nosotros"; y las auras que respiramos y el aire todo con sus moradores: "No somos nosotros" (159). El cielo, el sol, la luna, las estrellas, todos le responden:"tampoco somos nosotros"; por último interroga a todas las cosas que están fuera de él mismo y todas con grande voz exclaman: "El nos ha hecho". Dios es el principio de todas las cosas (160).

De igual manera interroga a los seres de la creación el santo en otro pasaje de sus obras, hasta concluir en que las cosas no se han hecho a sí mismas sino que tienen su causa eficiente en Dios (161).

Dios es la causa eficiente de toda la universal naturaleza. Poder privativo de El es crear y gobernar to-

do cuanto existe sea que esté dispuesto en peso, número o medida (162).

La existencia de Dios no sólo se apoya en las Sagradas Escrituras, sino también en la naturaleza toda que nos rodea, porque ella (la naturaleza), proclama la existencia de un óptimo e infinito Hacedor. Por esto nos vemos precisados a confesar que Dios es inmortal e infinitamente poderoso. Esto es, principio o causa eficiente de todos los seres creados (163).

"Cualquiera forma, aún la más imperfecta, que resta en cualquier ser mudable y deleznable, procede de aquella forma que desconoce la mutabilidad y el desfallecimiento, y que no permite que los mismos movimientos de los seres que progresan o de los que retroceden transpasen las leyes de sus números" (164).

f) Verdad

Lo verdadero, antes de ser una relación o un juicio, es esencialmente un en sí: es el ser en cuanto es inteligible o inteligido, aún hasta el ser en cuanto puede comprenderse, y es para sí luz, interioridad, bondad.

La expresión en sí designa lo que una cosa es en su naturaleza propia y verdadera, es decir: independientemente de los errores, de las ilusiones de las aplicaciones individuales, y de acuerdo con su definición o con la idea común que tienen de ella los hombres. Independientemente de las apariencias y conforme a la realidad. Independientemente del conocimiento sensible y conforme al entendimiento puro.

Para ampliar este atributo de Dios "Verdad", me permito remitir al capítulo II de este estudio al benévolo lector.

El hombre, aun cuando tiene una razón capaz de llegar a la verdad de las cosas, yerra. Pero esto no quiere decir que la verdad se cambie, sino que sigue en pie, y el mismo hecho de la equivocación humana, no viene a ser prueba contra la verdad, por el contrario, confirma el hecho de la presencia de la verdad. Si la verdad no existiera, mal podríamos decir que la razón se equivoca, porque no habría término de comparación. La medida para la confirmación del error es la verdad.

De lo anteriormente dicho se desprende que, la razón humana puede errar y de hecho yerra, ya que el ente pensante es contingente y finito; pero ésta, a su vez, nos demuestra que la verdad que conoce el hombre no es obra de él, sino que le ha sido dada a él, que es capaz de conocer la verdad. La verdad que le es dada al hombre, por ser dada, no es la verdad en sí, o sea, la Primera Verdad absoluta: Dios; pero sí procede de Dios, pues no puede proceder de otro ser como de causa primera. La verdad creada procede de la Verdad creadora, esa Verdad creadora es principio eficiente o creador y ese principio, del cual dimana toda verdad, es Dios.

Ampliemos con algunas citas del santo Doctor las ideas antes expuestas. La verdad hay que encentrarla fuera de las corpóreas imágenes y de los fantasmas que se interponen en el pensamiento cuando éste la busca.

"Oh alma, sobrecargada con un cuerpo corruptible y agobiada por varios y múltiples pensamientos terrenos; oh alma, comprende, si puedes, cómo 'Dios es verdad' (Sap. 9, 15). Está escrito: 'Dios es luz' (I Jn.1,5); pero no creas que es esta luz que contemplan los ojos, sino una luz que el corazón intuye cuando oyes decir: Dios es verdad. No preguntes qué es la verdad, porque al momento cendales de corpóreas imágenes y nubes de fantasmas se interponen en tu pensamiento, velando la serenidad que brilló en el pri

mer instante en tu interior, cuando dije: 'Verdad'. Permanece, si puedes en la claridad inicial de este rápido fulgor de la verdad; pero si esto no te es posible, volverás a caer en los pensamientos terrenos en tí habituales" (165).

Nosotros, al contemplar las cosas en la Eterna Verdad, concebimos y engendramos interiormente un verbo q' lo forma esa Eterna Verdad. "En la Eterna Verdad, por quien han sido hechas todas las cosas, intuímos con la mirada del alma la forma de nuestra existencia; y según esta forma, conforme lo exige la recta razón, actuamos en nosotros o en los cuerpos. Y al concebir una idea verdadera de las cosas, es cuando tenemos en nosotros un verbo que hemos engendrado en nuestro interior al hablar" (166).

El alma al contemplar la verdad es imagen de Dios (167). En las Confesiones corrobora San Agustín este pensamiento diciendo: "Bienaventurado será, pues, si, libre de toda molestia,se alegrase de sola la verdad, por quien son verdades todas las cosas" (168). Para encontrar al que hace verdaderas a cuantas cosas existen, es necesario obrar la verdad. Y qué entiende San Agustín por obrar la verdad? Es confesar lo que hay de bueno en nosotros para atribuírselo a Dios, y lo que hay de malo para confundirnos en su presencia. Quien obra la verdad acusa aquello que hay en él de malo, y así, viene a la luz (169).

"Tú eres la verdad que presides sobre todas las cosas. Mas yo por mi avaricia, no quise perderte, sino q' quise poseer contigo la mentira; del mismo modo que nadie quiere decir la mentira hasta el punto que ignore lo que es la verdad. Y así yo te perdí porque no te dignas ser poseído con la mentira" (170). Finalmente afirma el santo que la verdad es Dios. "Ved aquí cuánto me he extendido por mi memoria buscándote a tí, Señor; y no te hallé fuera de ella. Porque, desde que te conocí, no he hallado nada en tí de que no me haya acordado; pues desde que te co

nocí, no me he olvidado de tí. Porque allí donde hallé la verdad, allí hallé a mi Dios, la misma verdad, la cual no la he olvidado desde que la aprendí" (171). "Oh Verdad! , tu presides en todas partes a todos los que te consultan, y a un tiempo respondes a todos los que te consultan, aunque sea en cosas diversas" (172). Y esa Verdad que está sobre toda otra verdad, es Dios, como lo afirma en 'De vera religione', XXXI, 57.

Capítulo V: CONOCIMIENTO DE DIOS POR NOSOTROS MISMOS

Cuando oímos hablar de agustinismo, pensamos inmediatamente en la relación fundamental de esa doctrina : "Dios y alma". O sea, la más íntima y espiritual relación del alma con Dios. Esta relación es un ensimismamiento espiritual por el cual el alma busca a Dios y llega hasta El, y equivale a lo que los místicos han dado en llamar, plagiando a nuestro santo Doctor, "un elevarse a Dios".

Esta elevación se traduce en la búsqueda del infinito por una constante ascensión por la cual el alma hambrienta del Ser que la llene completamente, se eleva hasta encontrar a Dios, premio fundamental de esa búsqueda .

El hombre no puede esquivar a Diòs; porque, si en su corazón osa poner otra imagen que no sea la de El , aun en ese caso Dios es la norma que rige su fluír de creatura. Y cuando el hombre ha caído en los más hondos abismos, si trata de salir de ellos, busca en su interior una luz que ilumine las tinieblas del alma, y esa es precisamente la norma que Dios ha puesto en él, que es la guía de las creaturas y que se afirma en el querer encontrar un algo que lo levante, que lo sostenga; ese algo es "siempre un algo superior", superioridad que hasta los mismos que se dicen ateos acatan, ya consciente, ya inconscientemente. Esta búsqueda se manifiesta en "una inquietud" - del alma que tiende hacia Dios.

Esa inquietud tiene dos etapas: "El buscar para encontrar" cuando no se posee lo que se desea; y el "encontrar para buscar", o sea, cuando encontrado el bien, quiere el hombre sentirse siempre llevado por el bien encontrado y gozar en él. Pero al tener experiencia de ese Bien, conocemos su incomprensibilidad e inefabilidad.

Advierte, entonces, el pensamiento y el lenguaje, que sólo puede decir lo que ese Ser no es, terminando por admirarlo en el silencio del alma. De ese conocimiento de Dios nace la humildad grande que se complace en amar al Dios encubierto en su incomprensibilidad e inefabilidad. He ahí el silencio más elocuente.

Dios es Dios de toda creatura. Luego es imposible que permanezca totalmente desconocido aun entre los que no han recibido todavía el Evangelio de Cristo. El hombre, al llegar al uso de razón, como creatura racional, no puede desconocer totalmente la potencia de la Divinidad.

La voluntad de Dios es el sostén de toda creatura, pues El dió su nombre diciendo: "Yo soy"; luego está sobre todo y en todo. El es el Creador y todo lo demás creatura. Dios es la plenitud de la que todo mana; aun más, es la unidad en la que todos los contrastes de las creaturas se destacan y a los cuales supera. Al llamarnos nosotros creaturas, anunciamos y afirmamos al Creador.

En el hombre encontramos un anhelo constante de amor, anhelo que primariamente va hacia Dios, pero que en tantas y tantas personas se desvía por el orgullo, el mismo orgullo que en el Paraíso hizo caer a nuestros primeros padres: el deseo de ser como Dios. La creatura es un ser participado, "ab alio", luego todo cuanto posee le es dado y no se funda en un derecho o en la paga de una deuda, sino en la bondad del Ser creador: Dios. Deducimos, por lo tanto, que el hombre, en cuanto ser, se caracteri-

za como creatura,en la mutabilidad de su existencia.

Dios es incomprensible porque es el ser que Es y, por lo tanto, al comprehenderlo nosotros, seres participados,totalmente, nos igualaríamos a su Sabiduría y seríamos tales como Dios; cosa que repugna al mismo frágil entendimiento humano. Ahora bien, El es incomprensible , como ya queda dicho, pero incognoscible, pues,si así fuera, no podríamos tener una idea acertada de Dios y esto nos rebajaría tanto que sería desde todo punto de vista imposible para la mente humana conocer por qué, cómo y quién nos ha creado; además de un sinfín de negaciones q' llenarían totalmente la vida el hombre.

El hombre ha sido dotado de una razón capaz de conocer el universal metafísico, de elevarse fuera de lo corpóreo, de lo que varía continuamente en la fluidez del ser y no ser, para hallar un principio firme y con permanencia eterna, donde puedan descansar los movimientos de la naturaleza racional creada para ocupar un lugar, si así puede hablarse, en que se sacie la permanente ansia de nuestra espiritualidad amorosa.

Mientras más se acerca el hombre a Dios, más capacitado se encuentra de conocerlo; pues El llena la capacidad interior de visión divina, del que lo busca y hace más capaz a quien lo halla. Porque El es la luz del alma y el único verdadero maestro de la verdad.

Por tanto, el hombre,como tal, es peregrino de la Verdad, al que le cabe pecar por defecto, pero nunca por exceso en esa búsqueda.

Sólo Dios es la vida de la vida del hombre,porque sólo El es su bienaventuranza, su fin último, luz y alimento del alma.Al buscar esa Vida se encuentra con lo inconmutable e infinito y advierte que él se caracteri

sa como caduco y mudable (173); y en cuanto a ser racional, consciente, su característica principal está en el "corazón inquieto" (174). El hombre respecto de Dios es "el eterno mendigo". Dios, respecto del hombre es quien "todo y en todo tiempo" lo sostiene.

El hombre debe interiormente ser pobre y apartarse de todo lo terreno, y entrar en su interior - donde se reconocerá hambriento del Ser superior y este Ser, Dios, lo satisfará en su indigencia. Este conocimiento de Dios por nosotros mismos lo tenemos, ya por nuestra alma, ya por la inteligencia. De aquí resulta la división de este capítulo en dos partes.

a) Conocimiento de Dios por nuestra alma.

"A.- Quiero conocer a Dios y el alma.
R.- Nada más?
A.- Absolutamente nada" (175).

Dios y el alma constituyen la meta más sublime del saber humano, pero con esto no pretende el Santo despreciar las artes liberales, sino por el contrario, inculca su necesidad como parte del método de ascención a Dios y escala necesaria al entendimiento en la investigación de la verdad. Esto lo podemos comprobar en su libro "De ordine".

El hombre consta de cuerpo y alma. El cuerpo - necesita de alimento (176). El alma también necesita de alimento. El alimento del alma es el conocimiento y la ciencia de las cosas (177).

Todo hombre quiere ser felíz. Y, qué es lo que ha de buscar para ser felíz? "Ha de buscar una cosa permanente y segura, independiente de la suerte, no sujeta a las vicisitudes de la vida. Pues lo pasajero y lo mortal no podemos poseerlo a nuestro talante, ni al tiempo

que nos plazca" (178). Y cuál es ese bien permanente y que no puede ser arrebatado por ningún revés de la fortuna? Dios, que es eterno y siempre permanece. Luego es feliz el que posee a Dios.

Pero, quiénes tienen a Dios?

A Dios lo posee el que tiene el alma limpia del espíritu impuro (179). Luego podemos conocer a Dios por nuestra alma.

El origen del alma representó para S. Agustín un problema de grande envergadura. Admite sin dilación que la primera alma, la de Adán, fue creada directamente por Dios. Pero en cuanto a las almas de los descendientes de Adán, plantea diversas soluciones sin llegar a escoger una definitivamente.

Planteó cinco teorías:

1) El alma es creada por Dios al comenzar a existir cada individuo.
2) El alma se trasmite por generación.
3) El alma es creada por Dios, pero existe en un lugar hasta que por mandato divino venga a entrar en el cuerpo para guiarlo.
4) El alma es creada por Dios y existe en un lugar hasta que por su propia voluntad baja a regir un cuerpo.
5) El alma es una partícula de la sustancia divina. Desde el primer instante rechaza esta hipótesis como absurda e inadmisible.

S. Agustín defiende , en todo caso, que el alma es espiritual y no algo corpóreo.

En las Retractaciones reduce las anteriores teorías a dos, mostrándose indeciso en la aceptación formal de una u otra. Estas dos teorías son la primera y la segunda de las ya expuestas. Planteado el origen del alma, según el Obispo de Hipona, veamos algunas citas en

que expone el conocimiento de Dios o del alma.

"Y ved que tu estabas dentro de mí y yo fuera y por fuera te buscaba" (180). En el alma se dibuja la imagen de Dios(181). "En la contemplación de la Suma Sabiduría - que es inalterable y por lo tanto no puede ser el alma - , el alma, que es mudable, se contempla a sí misma y regresa a su interior. Esto no acontece sino conoce bien que ella no es Dios, y, sin embargo, es algo que puede gozarse después de Dios. Pero es mejor, cuando por la caridad de Dios inmutable, se olvida de sí, o se menosprecia totalmente en comparación de Dios " (182).

"Y decíamos nosotros: Si hubiera alguien en quien callase el tumulto de la carne; callasen las imágenes de la tierra, del agua y del aire; callásen los mismos cielos y aun el alma misma callase y se remontara sobre sí, no pensando en sí; ... si, dicho esto, callasen, dirigiendo el oído hacia aquel que las ha hecho, y sólo él hablase, ... no sería esto el 'Entra en el gozo de tu Señor' - (Mt. 25, 21)" (183).

"Y para que nadie piense que emprendido un tema vastísimo, lo resumo todo más llana y brevemente. Y digo que al conocimiento de todos estos problemas nadie debe aspirar sin el doble conocimiento de la dialéctica y de la potencia de los números. Si aun esto les parece mucho, aprendan bien o la ciencia de los números o el arte de razonar bien. Si todavía les acobarda esto, ahonden en el conocimiento de la unidad numérica y de su valor, sin considerarla en la suprema ley y sumo orden de todas las cosas, sino en lo que cotidianamente sentimos y hacemos. Se afana por esta erudición la misma filosofía, y llega a la unidad, pero de un modo mucho más elevado y divino. Dos problemas le inquietan: uno concerniente al alma, otro concerniente a Dios. El primero nos lleva al propio conocimiento, el segundo al conocimiento de nuestro origen. El propio conocimiento nos es más grato, el de Dios más caro;

aquel nos hace dignos de la vida feliz, este nos hace felices. El primero es para los aprendices, el segundo para los doctos. He aquí el método de la sabiduría con que el hombre se capacita para entender el orden de las cosas, conviene a saber: para conocer los dos mundos y el mismo principio de la universalidad de las cosas, cuya verdadera ciencia consiste en la docta ignorancia" (184)

Para no alargarnos más en esta parte del trabajo, solamente citaré otros pasajes en que el lector podrá encontrar referencias al ascenso del alma hacia Dios y la relación de posesión entre el alma y Dios. Estos textos son los siguientes: Confesiones, III,4,7-8; id. VII, 17, 23; id. X, 26,37; id. 9,10,24; Solil.,I,2,7; De vera Reli. XXXIX,72,73; De Lib. arb., II,3-13; De Civ. Dei, VII,6.

b) Por nuestra inteligencia

"La actividad intelectual es una realidad que,no sólo acerca el hombre a Dios, sino que en el hombre atestigua una presencia de Dios" (185). La mens es llamada por San Agustín, igualmente animus (187). El alma viene a ser el principio animador del cuerpo. A la mente son inherentes por naturaleza la razón y la inteligencia (188).

Razón es el movimiento de la mente capaz de discernir y enlazar lo que conoce (189). La inteligencia que no se distingue del intellectus es una facultad de la mente, superior a la razón, la más alta que posee el hombre y es iluminada por Dios.

Se podría decir que podremos poseer la razón sin la inteligencia, esto en cierto sentido; pero no lo contrario, o sea, la inteligencia sin la razón, porque a través del uso de la razón es como el hombre se eleva a la inteligencia. "Pero una cosa es el entendimiento y otra

la razón. Pues la razón la tenemos antes de que entendamos; en cambio, no podemos entender si no tenemos razón. Es, por tanto, el hombre un animal capaz de razón; o para decirlo mejor, y más brevemente: un animal racional de su misma naturaleza, que posee la razón antes de comprender; en tanto quiere comprender en cuanto le precede la razón" (190).

La razón es la que tiende a aprehender la integencia. La mente por medio de la visión interior de la inteligencia percibe la verdad que la luz divina le descubre. Distingamos un poco más entre la diferencia que San Agustín hace notar entre la razón y la inteligencia. El recto uso de la razón construye la ciencia que es conocimiento cierto de las cosas sensibles. La inteligencia se aplica al mundo inteligible y a su actividad se debe la sabiduría. La razón es el acto de ver, el entendimiento es visión. El entendimiento es la intuición de las ideas más altas y más universales; es la percepción suprema. La razón viadora conduce al entendimiento , que es la luz de la mente. (191)

"En la eterna Verdad, por quien han sido hechas todas las cosas, intuímos con la mirada del alma la forma de nuestra existencia; y según esta forma, conforme lo exija la recta razón, actuamos en nosotros o en los cuerpos. Y al concebir una idea verdadera de las cosas,en cuanto tenemos en nosotros un verbo que hemos engendrado en nuestro interior al hablar. Y cuando dirigimos la palabra a otros, añadimos a nuestro verbo interior el ministerio de la voz o algún otro signo sensible, a fin de producir en el alma del que escucha, mediante un recuerdo material, algo muy semejante a lo que en el alma del locutor permanece" (192).

De la cita anterior se desprende que la principal operación que ejerce la inteligencia en el orden natural, es la formación del verbo mental, con el cual es es-

píritu, a la luz de las verdades eternas, se expresa a sí mismo uno u otro objeto por ella conocido, que está ya presente en ella. La palabra puede variar (diferentes lenguas), pero el verbo mental quedará siempre idéntico a sí mismo, y se comunicará a través de la palabra. La razón, pues, se aplica a las cosas y objetos que les solicitan, a las verdades conocidas; la inteligencia se dirige a las ideas o al puro inteligible, a la contemplación que es el verdadero fin del hombre.

"Si, pues, la verdadera distinción entre sabiduría y ciencia, radica en referir el conocimiento intelectual de las realidades eternas a la sabiduría, y a la ciencia el conocimiento racional de las temporales, no es difícil discernir a cuál de las dos se ha de conceder la precedencia" (193).

Las verdades que constituyen el contenido de la razón, y por las cuales la razón es lo que es, plantean a ésta el problema de sí misma. Esta no puede explicar por inmanencia su contenido de verdad que la funda, explica y sobrepasa. La verdad que permanece en sí íntegra e incorrupta, que es la regla de juicio para la razón, no puede ser ni igual ni inferior a la razón, sino todo lo contrario, es superior a ella por regularla y trascenderla. Luego la razón no se puede identificar con la verdad.

La verdad es inmutable, la razón cambia; ésta última es el paso de un conocimiento a otro, la verdad siempre es. El objeto de la razón es la verdad, luego la ciencia es inferior a la sabiduría que es su finalidad suprema. La razón es juzgada por la verdad. La inteligencia es muy superior a la razón, porque tiene la intuición inmediata de las verdades que son como imagen o reflejo de la verdad <u>en sí</u>, por la luz que Dios le ha dado. La inteligencia, por naturaleza tiende a buscar la Inteligencia abso-

luta, creadora de todos los inteligibles. Eso no quiere decir que podamos llegar a tener, alguna vez, la intelección única y completa de todo nuestro conocimiento fundamental. Hay que esperarlo después de esta vida mortal. Y ni aùn allá nuestro verbo será igual al Verbo divino.

Todo hombre es participante y se halla en el reino de la verdad eterna del Verbo de Dios y como solamente Dios puede obrar desde nuestro interior, es sólo El y no otro quien puede infundir en nuestras almas la luz intelectual, que nos capacita para discernir la verdad del error. Nadie recibe sabiduría del exterior. Luego nadie puede desde fuera, darnos un criterio acertado con el cual distingamos lo verdadero de lo falso ya que este acto es absolutamente interior, inconmutable e insustituíble.

Hemos visto que el objeto de la inteligencia es el conocimiento de las verdades eternas; luego la inteligencia se aplica a conocer la Verdad en sí. Expliquemos más ampliamente estos conceptos para concluír que podemos conocer a Dios por nuestra inteligencia.

La definición más conocida de San Agustín de la verdad: "Es lo que es" (194). A mayor grado de ser corresponde mayor grado de verdad, por eso la falsedad es "lo que no es" (195). Verdad participada es aquella que es por participación; verdad esencial y absoluta es la que es verdad por esencia. Todo procede de Dios, luego todas las cosas son verdaderas por El. "Quién se extrañará,pues, de que la verdad, por la cual son verdaderas todas las cosas, sea una verdad en sí misma y por sí misma verdadera?"(196)

Igualmente define el Santo la verdad como aquello que muestra o manifiesta lo que es (197). Es el sol q' ilumina los seres para que se vea en ellos la verdad, es luz que hace visible las cosas dando a nuestra inteligencia la luz necesaria para que conozcamos la verdad. "Quien

conoce la verdad conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad" (198). "Qué pensáis que es la sabiduría, sino la verdad?" (199). "Acaso piensas que la sabiduría es otra cosa que la verdad, en la cual se ve y se alcanza el sumo bien?" (200).

La sabiduría, pues, es la verdad y la verdad es el objeto de nuestra inteligencia. La verdad altísima que es vida del alma, la cual se persigue hasta encontrarla para poder ser felices, no es, para San Agustín, otra cosa que Dios mismo. A Dios busca cuando busca la verdad, de El tiene hambre y sed, en El espera encontrar la verdadera sabiduría. "Te invoco, Dios verdad, principio, origen y fuente de la verdad de todas las cosas verdaderas, Dios, Sabiduría, autor y fuente de la sabiduría de todos los q' saben. Dios, verdad y suma vida, en quien, de quien y por quien viven todos los que suma y verdaderamente viven. Dios, Bienaventuranza, en quien y por quien son bienaventurados todos cuantos son bienaventurados" (201).

La verdad es Dios (202). Luego, concluímos: si la inteligencia busca la sabiduría, y la sabiduría es la verdad y la verdad suma es Dios, la inteligencia, necesariamente, busca a Dios como su bien supremo y último.

C O N C L U S I O N

En esta conclusión de nuestro trabajo trataremos de decir algo sobre el Iluminismo agustiniano.

Lo que podríamos llamar la primera alusión del Iluminismo agustiniano se encuentra en el Contra Académicos, Libro III, c.VI, n.13 "Porque has dicho, tan breve como religiosamente, que solo algún divino numen puede manifestar al hombre lo que es la verdad. En este discurso nuestro, ninguna otra proposición he oído tan grata, tan grave, tan probable, y si nos asiste esa divinidad, ninguna tan verdadera".

Una alusión más explícita, más clara, la encontramos en el Libro De Beata vita, IV, 35. "Y cierto aviso que nos invita a pensar en Dios, a buscarlo, a desearlo sin tibieza, nos viene de la fuente misma de la Verdad. Es un íntimo resplandor en que nos baña el secreto Sol de las almas".

Y en los Soliloquios: "Inteligible es Dios, y al mismo orden inteligible pertenecen las verdades y teoremas de las artes; con todo, difieren mucho entre sí. Porque visible es la tierra, lo mismo que la luz; pero aquélla no puede verse si no está ilùminada por ésta. Luego tampoco los axiomas de las ciencias, que sin ninguna hesitación retenemos como verdades evidentes, se ha de creer que podemos entenderlos sin la radiación de un sol especial. Así, pues, como en el sol visible podemos notar tres cosas: que existe, que esplende, que ilumina, de un modo análogo, en el secretísimo sol divino a cuyo conocimiento aspiras, tres cosas se han de considerar: que existe, que se clarea y resplandece en el conocimiento, que hace inteligible las demás cosas" (203).

Otro lugar en que se deja entrever la teoría iluminativa es en el "De Inmortalitate animae", c.X, 17. "In Joannis Evangelium tractatus", nos aclara mucho más esta teoría.

Pero en donde, de modo clarísimo, nos muestra la doctrina de la iluminación es en "De Magistro": "Ahora bien, comprendemos la multitud de cosas que penetran en nuestra inteligencia, no consultando la voz exterior que nos habla, sino consultando interiormente la verdad que reina en el espíritu; las palabras tal vez nos muevan a consultar. Y esta verdad que es consultada y enseña, es Cristo, que, según la Escritura, habita en el hombre, esto es, la incommutable Virtud de Dios y su eterna Sabiduría (Eph. 3,16-17). Toda alma racional consulta a esta Sabiduría; mas ella revélase a cada alma tanto cuanto ésta

es capaz de recibir, en proporción de su buena o mala voluntad. Y si alguna vez se engaña, no es por achaque de la verdad consultada, como no es defecto de esta luz que está afuera el que los ojos del cuerpo tengan frecuentes ilusiones; consultamos a esta luz para que, en cuanto nosotros podemos verla, nos muestre las cosas visibles". (204)

El interés de este libro no radica en las discusiones lógicas y gramaticales, como en la importante doctrina de la iluminación, la cual es enseñada claramente en este diálogo que es el "de Magistro". En otros muchos lugares nos habla San Agustín de su doctrina iluminativa.

Esta doctrina nació, según los libros que hemos citado, en las primeras obras filosóficas después de su conversión, y se encuentran en todas sus otras obras hasta el fin de su vida. Precisemos la cronología de estas obras.

a. 354 - Nace en Tagaste el 13 de noviembre.
" 386 - Lectura de los Neoplatónicos y de las Epístolas de San Pablo; entrevista con Simpliciano y Ponticiano. Conversión en el huerto.
" 386 - Hacia septiembre, se retira a la granja de Verecundo, en Casicíaco, con su madre y amigos. Escribe sus primeros libros: Contra Académicos, De Beata vita, De Ordine y las primeras cartas.
" 387 - Aún catecúmeno, escribe, en Casicíaco, los Soliloquios y, en Milán, De Inmortalitate animae.
" 389 - Escribe, en Tagaste, De Magistro.
" 416 - Comienza, en Hipona, a escribir In Ioannis Evangelium tractatus, que termina en el 417.

La doctrina de la Iluminación llena, pues, toda la vida y obras de San Agustín. Esta doctrina se puede resumir brevemente así:

Hay sólo un Maestro: el Verbo. Sólo Dios nos instruye. Somos iluminados por Dios, diferente de nosotros, que esplende por encima de todo ser creado. Tenemos inteligencia, cuando en nosotros se da la iluminación que viene de Dios. Dios se da al alma que sabe guiarse según la verdad y va al encuentro del alma presentándole la Verdad. La teoría agustiniana del conocimiento no es más que una prueba de la existencia de Dios. En cada grado ascendente de esta prueba se va haciendo más clara y completa, hasta que purificada el alma viene a tener la presencia de Dios que es como luz que la ilumina.

Tenemos muy cerca de nosotros la verdad, que es para todos eterna. Esa luz interior es nuestra preceptora y cada hombre es instruído por esa luz: "Cuando se trata de lo que percibimos con la mente, esto es, con el entendimiento y la razón, hablamos de lo que vemos está presente en la luz interior de la verdad, con que está iluminado y de que goza el que se dice hombre interior; mas entonces también el que nos oye conoce lo que yo digo, porque él lo contempla, no por mis palabras, si es que lo ve él interiormente y con ojos simples. Luego ni a éste, que ve cosas verdaderas le enseño algo diciéndole verdad, pues aprende, y no por mis palabras sino por las mismas cosas que Dios le muestra interiormente; por tanto, si se le preguntase sobre estas cosas, podría responder" (205). Todo cuanto de eterno e inmutable hay en el alma, solamente puede venir del único eterno e inmutable Dios (206).

Si cuando el maestro externo nos habla, no tuviéramos la voz interior del Maestro divino en nuestra alma, nada podríamos aprender, porque solamente el Maestro divino nos persuade y convence, y por esta autoridad lo creemos y al creerlo nos convencemos de su veracidad. Doctrina en todo contraria a lo que predican los Semipelagianos: que cuando se nos predica la verdad podemos creerla, aceptándola o rechazándola.

Esta doctrina de la iluminación agustiniana, no es fácil de ser entendida, ya por su inmensa riqueza, ya porque el uso que hace de los términos no es siempre exacto y muchas veces no concuerdan. No se puede hacer coincidir en un único sentido todos los textos agustinianos que se refieren a la iluminación, no tanto porque el santo Doctor, hable, ya de un modo o de otro, sino porque utiliza los términos en diferentes sentidos significando varias formas de iluminación. No obstante su dificultad, la tan traída iluminación agustiniana, fue característica de la mística medieval, sea o no agustiniana.

La reducción de todos los textos referentes a la iluminación, a un único sentido, da cabida a una interpretación unilateral disconforme con el pensamiento del Obispo de Hipona. Porque sería como tomar todos los textos de la doctrina iluminativa y encerrarlos bajo un solo aspecto.

De la filosofía platónica y neoplatónica y de las Sagradas eEscrituras le viene a Agustín este concepto de la iluminación. Platón considera la Idea del Bien como la que crea la luz y es dispensadora de esa luz. A través de Plotino, San Agustín hace suyos la imagen y el concepto : "Pues te promete la razón, que habla contigo, mostrarte a Dios como se muestra el sol a los ojos. Porque las potencias del alma son como los ojos de la mente; y los axiomas y verdades de las ciencias aseméjanse a los objetos , ilustrados por el sol para que puedan ser vistos, como la tierra y todo los terreno. Y Dios es el sol que los baña con su luz. Y yo la razón soy para la mente como el rayo de la mirada para los ojos" (207).

Plotino afirma que entre Dios y el alma hay una relación tal como la que hay entre el sol y la luna (208). Para San Agustín hay consonancia entre el pensamiento de Plotino y el Evangelio: "Este vino por testigo para que

diese testimonio de la luz, y todos creyeran por él; no era la luz sino para dar testimonio de la luz. Era la luz verdadera, la cual alumbra a todo hombre que viene a este mundo" (209).

San Agustín afirma que el alma racional, es iluminada por la luz de Dios. E igualmente recibe de Dios la vida feliz y el "lumen intelligentiae veritatis". Por él invoca a Dios como: "Padre de la Verdad, Padre de la Sabiduría y de la vida verdadera y suma; Padre de la bienaventuranza, Padre de todo lo bueno y hermoso, Padre de la luz inteligible, Padre de nuestras inspiraciones, con que disipas nuestro sopor y nos iluminas" (210). "Dios, Luz espiritual, que bañas con claridad las cosas que brillan a la inteligencia. Dios, con cuya luz discernimos los bienes de los males" (211).

Podemos distinguir dos clases de iluminación. Una de naturaleza teológica: esto es, toda alma que está en la verdad, como Juan, que no era la luz en sí, sino testimonio de la Luz. Esta iluminación es dada singularmente. Otra es la iluminación con la cual todo hombre que viene a este mundo es iluminado. O sea, la iluminación que es dada a la inteligencia, cuyos principios iluminan la razón natural, que de este modo conoce racionalmente la verdad.

Dios, por lo tanto, es luz y da la luz; es luz que se ilumina a sí mismo. Las almas reciben la luz. El es la verdad, las almas reciben la verdad por la luz. Nues razón es luz, pero es por sí misma; sólo Dios es luz por sí. Dios, en un primer caso, es la luz por quien, en quien y para quien los inteligibles son inteligibles, para quien la sabiduría es la sabiduría; es el Padre del Verbo; es la luz en sí, absoluta. En un segundo caso es Padre de la luz que ilumina nuestra mente; Padre de toda cosa verdadera; fuente de todos los valores. La Idea del Bien de Platón es transformada por San Agustín en doctrina cristiana, te

niendo a Dios como Padre de la luz inteligible, que hace que sean inteligibles las demás cosas. Y Dios, como Padre de nuestra iluminación es la cristianización de la imagen plotiniana del sol y la luna.

Recibimos todo de Dios, porque El es la luz, la verdad, la sabiduría, etc. Pero esto no quiere decir que no haya nada nuestro en el acto de conocer, porque Dios creó hombres dotados de razón para que la utilicen en conformidad con su naturaleza. Ahora bien, la razón reflexiona, compara, discierne, unifica, según las leyes eternas del juicio, intuídas por la inteligencia y dadas a ella por Dios como luz iluminadora.

La iluminación, pues, da a la mente la inteligencia de la verdad, o sea, la intuición de las verdades primarias que le sirven a la razón para juzgar. El pecado ha hecho imperfecta la percepción de la mente humana, por eso no ve siempre en la luz de la Verdad que le ha sido dada y puede equivocarse y errar. De aquí, que es conveniente que Dios intervenga, incluso en el conocimiento de orden natural, en cierto modo, para guiar a la débil mente humana; es lo que podríamos llamar "luz especial". La iluminación supone la razón, porque el hombre posee: la luz natural de la razón que le ha dado Dios para q' juzgue acerca de las cosas; la luz de la inteligencia o la intuición de las primeras verdades inteligibles, esta es la "luz especial"; y la luz de la gracia, para las verdades sobrenaturales, que es absolutamente gratuita o no ya de orden humano o racional.

La luz de la inteligencia y la luz de la gracia son formas de iluminación que no anulan la razón, sino por el contrario, la elevan. La iluminación supone la razón, interviene para potenciarla, luego no la sustituye. Permanece siempre la relación antes dicha del sol y la luna: los ojos iluminados por el sol. La razón tiene, pues, obli

gación natural de tender al conocimiento de las verdades, ya que el hombre ha recibido de Dios la luz natural de la inteligencia. Pero Dios asiste a la razón con su luz para que vea la verdad. La luz nunca cesa de brillar dentro del alma, luego la razón que está fuera de la luz, está afuera de la verdad.

Podríamos aclarar más esta doctrina pero nos extenderíamos demasiado y no es el objeto de nuestro trabajo estudiar a fondo la iluminación agustiniana. Dejamos, pues, esta iniciativa a los lectores. De igual modo anotamos, que además de las obras completas de San Agustín editadas por la BAC, nos hemos valido de otros renombrados autores que han estudiado a fondo la excelsa doctrina del santo Obispo de Hipona.

N O T A S.

(144) De Trinit. III, 2,7
(145) Id., 4,9
(146) Ib.
(147) De Civ. Dei V, 9,4
(148) Conf. I, 3, 3: et cum effunderis super nos, non tu iaces, sed erigis nos, nec tu dissiparis, sed colligis nos. Alusión, al texto de Joel citado en los Hechos 2,17; y Sp. 125,8. Al decir el santo que el Señor llena todas las cosas, no dice que las llena al modo del agua, el aire o la luz, sino que El sabe estar todo a un tiempo sin ser contenido en ningún lugar. Serm. 44; De Gen. ad Lit. IV, 19; Epist. III De Lib. arbr. II, 1,12-24; De Vera Rel. XXXII In Ioan. Evang. LXXXV.
(149) De Nat. Boni 26
(150) Conf. XIII, 33,48
(151) De Gen. ad Lit. IV, 12, 22
(152) De Trinit. VI, 1,1-2
(153) Id., 2,3; 3,4
(154) Id., VII, 3,4
(155) Id., 2,3
(156) PASCAL, B., Pensée, Paris, 488-89
(157) SAISSET, Manuel de Philosophie, Théod. I,1

(158) De Ordine II, 5,16
(159) El filósofo Anaxímenes, que vivió entre los años 538-524 a.C. enseñaba que el aire es el principio de todo lo existente y q' de él provienen los dioses. Así se dice en la Civ. Dei I,8,2: "No negó la existencia de los dioses, pero en lugar de creer que el aire ha sido creado por ellos, afirma que ellos han nacido del aire".
(160) Conf. X, 6,9
(161) Serm. 144,13
(162) De Trinit. III, 9,16
(163) Id. XV, 4,6
(164) De Lib. arbr. II,17, 46
(165) De Trinit. VIII,2,3. En el mundo antiguo hubo muchos filósofos que buscaron la verdad; pero fue San Agustín quien con más ansiedad la buscó hasta hallarla. El camino para llegar a ella arranca del interior del espíritu, en la soledad de sí mismo, en el pensamiento puro y libre de todo error, en donde el espíritu contempla verdades eternas e inmutables, ya que el alma racional es capaz de conocer estas verdades: De Lib. arbr. II,10,29
(166) Id. IX,8,12
(167) Id. XII, 7,10
(168) Conf. X, 24,35
(169) In Ioan. Evang. XXIII, 13
(170) Conf. X, 41,66
(171) Id., 24,35
(172) Id., 26,37
(173) De Trinit. VI, 6,8
(174) Conf. I, 1,1
(175) Solil. I, 2,7
(176) De Beata vita II, 7
(177) Id., 8
(178) Id., 10-11
(179) Id., 12
(180) Conf. X, 27,38
(181) De Trinit. XII, 8,13
(182) De Lib. arb. III,25,76
(183) Conf. IX, 10,25
(184) De Ordine II, 18,47
(185) SCIACCA, M.F., San Agustín, Barcelona, 1955 I,323
(186) De Trinit. XV, 7,11
(187) De Civ. Dei VII, 23
(188) Id., XI, 2
(189) De Ordine II, 11,30
(190) Serm. 43,3
(191) De Civ. Dei XI, 16
(192) De Trinit. IX, 7,12

(193) De Trinit. XII, 15,25
(194) Solil. II, 5,8
(195) Conf. VII, 15,21
(196) Solil. II, 11,21
(197) De vera Rel.XXXVI, 66
(198) Conf. VII, 10,16
(199) De Beata vita IV, 32
(200) De Lib. arb. II, 9,26
(201) Solil. I, 1,3
(202) Conf. X, 23,33
(203) Solil. I, 8,15
(204) De Magistro, 11,38
(205) Id., 12,40
(206) De Musica, VI, 12,36
(207) Solil. I, 6,12
(208) De Civ. Dei X, 2
(209) Jn. 1, 6ss.
(210) Solil. I, 1,2
(211) Id., 1,3

SOBRE LA ESENCIA DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

Fray Guillermo Ramírez G. O.F.M.

Al tratar del Sacramento de la Penitencia, los Teólogos, y al querer aplicarle las nociones esquemáticas que les aplicaron con mayor o menor precisión y claridad a los demás Sacramentos, se encontraron con graves dificultades que a pesar de todos usus esfuerzos no pudieron resolver a satisfacción propia ni ajena.

Por lo que a la penitencia respecta, asignan gran parte de los autores a la esencia del sacramento los actos externos del penitente, contrición, confesión de los pecados y satisfacción, como partes del signo de dicho sacramento, es decir, materia, o cuasi-materia.

I.- PREVIOS.

Sacramento es un signo sensible que significa y da la gracia, por institución perpetua de Cristo.

La Penitencia es el sacramento "quo per iudicialem absolutionem a legitimo ministro impertitam, fideli rite disposito remittuntur peccata post baptismum commissa" (1).

Todos conceden que el sacramento de la Penitencia, es signo sensible, instituído por Cristo para perdonar los pecados por medio de la absolución del sacerdote.

El punto en discusión es: los actos del penitente son parte del signo exterior del sacramento de la penitencia? Y por lo tanto, es indispensable, de la esencia del sacramento la manifestación de estos actos? o bastan los correspondientes actos interiores?

Asimilamos estas dos cuestiones, por lo siguiente: si tales actos del penitente son parte de la "materia" del sacramento, deben ser sensibles, y significadores de otra cosa que no aparece perceptible a los sentidos; si solamente se requieren internos, no tienen necesariamente que ser sensibles, y en tal caso no serían en manera alguna "materia" del sacramento. Decimos "materia", porque los de dicha teoría dicen que la razón por la cual es llamada "cuasi-materia", es solamente porque no son cosas materiales como el agua en el bautismo, etc., y por tanto, por lo demás se equipararían a la "materia" de los demás sacramentos.

Tampoco es objeto de discusión la esencia metafísica del sacramento: es a la manera de juicio, -cuya esencia es la resolución dada por el juez- (2), y por lo tanto pide los elementos de todo juicio: potestad judicial, conocimiento de la causa, y sentencia judicial.

II.- DOCTRINA DE ESCOTO.

Esto supuesto, veamos someramente la doctrina del Doctor Sutil:

"Poenitentia est absolutio hominis poenitentis, facta certis verbis, cum debita intentione prolatis, a sacerdote iurisdictionem habente, ex institutione divina ef

ficaciter significantibus absolutionem animae a peccato" (3). "Hoc sacramentum non habet nisi unum signum sensibile, ut verba prolata, habet tantum formam et non proprie materiam" (Rep. 4, dist. 16, q.6, n.6).

Los actos del penitente, contrición, confesión, satisfacción, "nullo modo sunt partes (huius sacramenti)" (4), lo cual quiere decir que no entran en la constitución del signo sensible, causa eficaz de la gracia. Por lo tanto, estos actos del penitente son disposiciones indispensables, requeridas para la fructuosa recepción del sacramento.

La confesión se exige para que la sentencia no sea arbitraria; la utilidad de la absolución está subordinada al arrepentimiento interior y la satisfacción debe completar la obra del perdón concedido por el sacerdote. Por lo tanto, para Escoto, los actos del penitente sólo son partes integrantes de la penitencia, pero no entran sin embargo, en manera alguna, en la esencia física del sacramento. "Poenitentia sacramentum nihil aliud est quam forma audibilis verborum prolatorum super poenitentem a sacerdote" (5).

La contrición es algo espiritual en el alma; - La confesión, es un acto del reo que se acusa; si fuera de la materia, un ministro pondría la materia, y otro la forma; - la satisfacción, no está unida con la forma del sacramento.

III. DOCTRINA DEL TRIDENTINO.

"Caput 3. De partibus et fructu huius poenitentiae. - Docet praeterea sancta Synodus, sacramenti poenitentiae formam, in qua praecipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse: "Ego te absolvo, etc.

Sunt autem quasi - materia huius sacramenti ipsius poenitentis actus, nempe contritio, confessio et satisfactio. Qui quatenus in poenitente ad integritatem sacramenti, ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem ex Dei institutione requiruntur, hac ratione poenitentiae partes dicuntur. ... Haec de partibus et effectu huius sacramenti sancta Synodus tradens simul eorum sententias damnat, qui poenitentiae partes incussos conscientiae terrores et fidem esse contendunt". (D.896).

Anotaciones al texto:

Al decir de la forma "in qua praecipue ipsius - vis sita est", parece indicar precisamente la inclinación a considerar la absolución no a la manera de la materia y la forma en los demás sacramentos, en los cuales éstas concurren por igual a constituír (por tanto esencialmente) el rito, sino como el exclusivo constituyente esencial del signo sacramental, cuya fuerza no reside exclusivamente - en la absolución, en el sentido de que para obrar necesita las disposiciones del sujeto, requeridas por institu - ción divina. (Cf. D.896, 899).

"Sunt autem quasi-materia ... qui (actus) quatenus poenitente ... hac ratione poenitentiae partes dicuntur". Aquí aparece nuevamente la tendencia a sostener la diferencia con los demás sacramentos, en nuestro sentido: se llaman partes de la penitencia, los actos del penitente, por cuanto se requieren para la plena y perfecta remisión de los pecados, como para justificar su terminología: hac ratione: en este sentido se dice "partes".

IV . LA DOCTRINA DE ESCOTO ANTE LOS TEXTOS DEL CONCILIO TRIDENTINO.

La materia es parte del signo sacramental, y por

lo tanto significa; qué significan aquí los actos del penitente? No son acaso la simple manifestación de las disposiciones interiores, como se manifiesta la intención en todos los sacramentos, que debe existir internamente para la validez, y manifestarse externamente para la licitud ?

Ahora bien, toda la significación del rito externo del sacramento de la penitencia está en el acto mismo de la absolución y sólo en él; "Dominus noster Jesus Christus te absolvat,et ego auctoritate Ipsius... Ego te absolvo a peccatis tuis....". El Sacerdote ha hecho el juicio en calidad de juez delegado por Cristo, y con esta misma delegación lo recibe nuevamente en la amistad de Cristo, lo cual es significado suficiente y exclusivamente por la absolución.

Si se nos pregunta qué oficio desempeñan los actos del penitente, diremos con el Concilio, que son partes integrantes de él: se requieren para recibir digna,debida,y útilmente,(fructuosamente) el sacramento, como disposiciones previas o siguientes a él, y en las cuales reside alguna fuerza, no sacramental, sino como condiciones sine quibus non, para producir su gracia, poder obrar.

La confesión es necesaria para que el sacerdote no absuelva arbitrariamente; para que la absolución sea útil al penitente, es decir, para que produzca en él su fruto, debe él estar arrepentido de sus pecados. Bien sabemos que la satisfacción como acto externo del penitente puede tener lugar tiempo después de la confesión sacramental y absolución, de modo que solamente podríamos hablar de una unidad intencional o moral con ellas; igualmente aparece claro su carácter complementario del sacramento, pues sin ella (como acto externo, no como disposición interior, que no puede faltar), se perdonan los pecados, es decir, obra el sacramento: y si es suficiente para la validez del perdón su existencia interna, no es par

te del signo externo del sacramento; sin embargo, el Concilio la llama parte de la penitencia, y la equipara con las otras, al decir (Cap. 8, D.904): "... quoad satisfactionem , quae ex omnibus poenitentiae partibus...". Por lo tanto creemos que en el sacramento de la penitencia el Concilio denomina a los actos del penitente "partes", en cuanto son los elementos necesarios, por naturaleza y por institución divina, requeridos para la culminación del proceso, que es el juicio, cuya esencia está en la sentencia judicial misma.

A nuestro modo de ver, pues, el Concilio al enseñar que los actos son cuasi-materia, quiso precisamente dejar un margen amplio de discusión para determinar la "materia" y así podríamos explicar los términos "quatenus in poenitente ad integritatem sacramenti, ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem... requiruntur", a la luz de estas otras de Escoto: "Hoc sacramentum non habet nisi unum signum sensibile, ut verba prolata, habet tantum formam et non proprie materiam" (6).

BIBLIOGRAFIA

IOANNIS DUNS SCOTI, Opera Omnia, Parisiis 1891-1894.

HERBE, Manuale Th. Dogmaticae, t.4, Parisiis 1936.

MINGES, PARTHENIUS, OFM., I.D.Scoti Doctrina Philosophica et Theologica, t.2, 1930, 618 - 632.

DENZINGER-RAHNER, Enchiridion Symbolrum [31], Barcinone - 1957.

TANQUEREY,BORD, Brevior Synopsis Theol. Dogm.[9], Tornaci - 1952.

RAYMOND,P.,"Duns Scot", DTC, t.4.

GONZALEZ,S., De Poenitentia, in Sacrae Theol. Summa[4], Madrid, 1956, BAC., 73.

MIGUELEZ, A.C., Código de Derecho Canónico[6], Madrid 1957, BAC. 7.

NOTAS

(1) - Cf. NOLDIN, S.Th.M., t.III, 220; C.I.C., 870.

(2) - Cf. CABREROS, CMF., Comentario al Canon 1557, in C.I.C.[6], Madrid 1957, BAC. 7.

(3) - In IV Sent., 1.4, dit. 14, q.4, n.2; t.XVIII, 139b.

(4) - Id. 16, q.1, n.7.

(5) - Reportata Parisiensia, 1.4, dist. 16, q.1, n.12; t. XXIV, 360a.

(6) - Id. 14, q.4, n.6; t.XXIV, 221a.

BIBLIOGRAFIA

ROPS, DANIEL, La Iglesia de los tiempos clásicos, versión española de Francisco José Alcántara, Barcelona - 1959, 22 cm., 492 p.

Con el subtítulo de "El gran siglo de las almas", el famoso escritor, historiador y novelista francés prefiere estructurar una época por muchos títulos gloriosa, sobre todo para el Catolicismo, sirviéndose del análisis sicológico de los hombres y de los hechos, a la simple enumeración y cronología de acontecimientos.

El lector puede ir adentrándose gradual y progresivamente en esa etapa histórica, complejamente conformada, de finales del siglo XVI y primera mitad del XVII.

Sus páginas traslucen clara y profundamente el paradójico espíritu de una jornada histórica, en donde asoman, raramente conjugados, terribles síntomas de malestar espiritual; costumbres laxas y alejamiento de Dios, con insaciables deseos de reforma y un fervoroso sentimiento místico de vida más perfecta...

Cuando todo parece dormir y los programas del Concilio Tridentino como que se han quedado sólo en buenos deseos, y cuando los espíritus y las mentes padecen crisis de insospechables consecuencias, surge, valiente y generosa, una legión de aguerridos reformadores: Vicente de Paul, Juan Eudes, Luisa de Marillac, etc., cuya gigantesca y benéfica labor sigue, aún hoy, produciendo sazonados frutos de bienestar espiritual.

Desviaciones doctrinales como el Jansenismo y el Quietismo; personajes discutidos de la Iglesia y del trono francés; actuaciones de los cardenales-ministros Richelieu y Mazarino, temas todos que el consagrado a la historia debe conocer y que son útiles para toda clase de lectores, se encuentran magistralmente expuestos en esta obra.

FR. BLAS DE J. RAMIREZ R.

VERINE, Los Diez Mandamientos de los Padres, traducción de M.Alcover, Bogotá 1959, 16,5 cm.,134 p.

Son pocos los manuales de educación escritos para quienes tienen a su cargo una familia. Los padres de familia disponen de diversas clases de manua para el hogar, pero carecen casi totalmente de un verdadero manual de puericultura.

La autora, sicóloga y conocedora profunda de esta difícil ciencia, ha contribuído, con su libro, a remediar las deficiencias pasadas.

Magníficas obras como "La Familia Nueva", "El Sentido del Amor", y hoy, "Los Diez Mandamientos de los Padres", contribuyen siempre al despertar de la decadente responsabilidad de los padres en las familias modernas. Todo un método educativo es desarrollado en diez cortos capítulos, llenos de profundo sentido dentro de su sencillez y nitidez. Es un libro verdadera brújula de orientación para los padres de familia.

Los pasos dados hasta ahora para estudiar los reflejos de la familia en la sociedad, adolecen de verdadero empirismo. Este libro se dedica con gran acierto a exponer prácticamente, en orden a la familia, los medios y sistemas para una segura y científica educación .

Solo una educación bien entendida y comenzada desde la cuna, es capaz de formar la personalidad eficiente del hombre. Para toda nación o estado la educación es la regla que mide el adelanto material y espiritual de éstos. De la falta de educación surgen, como causa a efecto, las confusiones, errores y faltas de moralidad que hoy vive el mundo.

Para quien quiera vivificar y fundamentar su educación, será este libro una poderosa ayuda. La impresión que deja en el que lo lee es positiva y alentadora. Ofrece, en fín, una llamada de optimismo y confianza a todos los educadores.

FR. GERMAN MONTOYA V.

LEAL, JUAN, S.J. Sinopsis de los Cuatro Evangelios, Madrid, 1954, B.A.C., 20 cm. 353 p.

Por fín se ha hecho presente en hispanoamérica la, por muchos aspectos valiosa, obra de Juan Leal "Sinopsis de los Cuatro Evangelios". No movido por otro interés que el dar un pequeño aporte al conocimiento de esta utilísima obra, me permito anotar lo siguiente:

1º. La presente sinopsis es ventajosa sobre muchas otras, porque la versión está hecha directamente sobre los originales griegos, que reproduce la edición crítica del P. Agustín Merk, S.J.

2º. La presente sinopsis es utilísima, porque es a la vez concordancia, es decir, comienza los Evangelios buscándole un marco, en cuanto es posible histórico y cronológico exacto. Es oportuno indicar que el método sinóptico es de todo punto de vista preferible al de concordancia, puesto que la Sinopsis organiza, concuerda

los Cuatro Evangelios, pero dejando a cada uno su propio ser y personalidad, lo que no sucede en la Concordancia que funde los Evangelistas en uno solo.

3º. La presente Sinopsis es provechosa en sumo grado tanto para el estudioso de las Sagradas Escrituras, como para el mero lector y admirador de los Evangelios. Para uno y otro aporta múltiples beneficios, porque facilita el estudio, ya que el método de sinopsis compara un texto de un Evangelio con el texto de otro, y de esta manera puede darse cuenta perfecta el lector de las afinidades y divergencias de los Evangelistas. Además, el método sinóptico, al colocar los textos de los cuatro Evangelios paralelamente, ayuda al estudioso a explicar o complementar lo que aparece en un Evangelista con lo que aparece en otro.

El autor divide su obra en dos partes: en la primera trata de los fundamentos históricos y literarios de los Evangelios; en la segunda coloca los textos de los cuatro Evangelios y las notas correspondientes.

La importancia de la primera parte es evidente: ella aparece el plan general y particular de cada Evangelista; allí se nos muestra cómo siendo el autor principal de los Evangelios el Espíritu Santo, sin embargo ha querido valerse de cuatro instrumentos, que conservando cada uno su temperamento, su cultura, y, en una palabra, su personalidad propia, escribiesen una misma obra en lo sustancial con un mismo fín, cual es el anuncio de la Buena Nueva y del Reino de Dios en el mundo.

La importancia de la segunda parte se hace palpable: el autor también junta a los textos de los sinópticos Mt. Mc. y Lc. a San Juán. Y esto con el fin de que el juicio último, en cuanto a topografía y cronología se

refiere, lo del discípulo amado, que siempre siguió de cerca, más que los otros Apóstoles, al divino Maestro. Y, además, porque según el mismo plàn que se refleja en su Evangelio, es el único de los Evangelistas que se preocupó por ubicar en el tiempo y en el espacio la vida y hechos de Jesucristo.

Es, finalmente, la obra del P. Leal un libro del que no se puede prescindir en el estudio y lectura de los santos Evangelios. Es un libro que servirá de guía segura en la exégesis de los textos, y que evitaría con su consulta asidua malas interpretaciones del mensaje divino en los Evangelios.

FR. JOSE GONZALO JIMENEZ C.

IRIBARREN, JESUS, DR., Introducción a la Sociología religiosa, Madrid 1955, 23 cm., 219 p.

En el momento actual, de reacciones tan favorables a la Sociología religiosa, nada más oportuno que la presente obra del Dr. Iribarren. Difícil será encontrar un texto que como éste, oriente e inicie claramente al principiante.

La nota principal del libro parece ser el gran sentido práctico que presenta. Es un buen resumen de cuantos avances ha logrado la sociología religiosa en su último cuarto de siglo áureo. Sería conveniente una más amplia difusión de esta obra entre quienes por oficio han de dedicarse al cuidado de las almas.

Teoría sociológica - métodos de encuesta y nociones de estadística: son las dos partes en que divide el autor su trabajo. En la primera parte, a través de conceptos generales, del estudio informativo de los diversos in

flujos (geográfico, físico, político, histórico), de las consideraciones ambientales con sus influencias en la sociedad religiosa, del estudio sociológico del creyente en los grupos humanos disipa el Dr. Iribarren multitud de errores, opiniones erradas, prejuicios inmotivados, críticas sin razón, y deja en claro pensamientos de que la sociología no es, como lo creen muchos hoy día, una pastoral científica. Cada capítulo es amenizado y agradable por el ejercicio práctico que presenta como fruto del estudio realizado.

Ante la gran importancia de la encuesta, sondeos, y en resumen de la estadística dentro de la sociología religiosa, la segunda parte ordenada sistemáticamente llena lo que muchos autores no presentan y se hace necesario estudiar. Es rica en los métodos que presenta, variada en proyectos, práctica en presentar y en allanar dificultades, clara en las nociones, técnica en la nomenclatura y representaciones gráficas.

Un libro ampliamente orientador en un campo q' de ninguna manera debe ser desconocido para el pensamiento religioso porque simplifica en gran parte, actualiza y fructifica esa misma actividad religiosa.

FR. EDGAR SANTOS B.

DURANT, WILL, Filosofía, cultura y vida, traducido del original inglés por Demetrio Náñez (Título original: "The mansions of philosophy"), Buenos Aires 1951, 20,5 cm., 715 p.

Will Durant, doctor en filosofía y letras, ha sido profesor de filosofía en varias universidades norteamericanas, de donde es oriundo. Este gran autor no es

muy conocido entre los lectores latinos, pues él ha sido especialmente articulista de varias revistas científicas de los Estados Unidos. Sin embargo, quien tenga la fortuna de leer esta obra que hoy reseñamos, se podrá dar cuenta de lo extenso y profundo de sus conocimientos; esto lo mostró muy bien en su obra "Historia de la filosofía", q' además de haber sido compuesta como texto para sus discípulos, en ella también nos dá un estudio sobre los personajes y sistemas de la historia de la filosofía teniendo muy en cuenta las anécdotas que de ellos se suelen contar.

La obra: Nos hallamos ante una obra verdaderamente monumental, sobre todo si se consideran los diversos temas tratados en sus veinticinco capítulos; todos ellos desarrollados con gran claridad y amenidad tal, que una vez iniciada la lectura de cada uno de los capítulos no se detiene uno hasta terminarlo. Todos los temas tratados son de gran importancia y actualidad, pues, quién no está interesado hoy como en los tiempos de Pilato en saber qué es la verdad? Y quién no se deleitará saboreando la historia del origen de todas las grandes religiones que ha profesado la humanidad, y que todas menos una han perecido o están llamadas a perecer juntamente como sus fundadores?

Aunque el temario de esta obra es numeroso, el conjunto es uno, en cuanto a exposición valorativa y crítica del pensamiento filosófico. Muestra el autor un exacto conocimiento de la filosofía en su variadísima sistemática. Todos los temas dan idea de la sabiduría, el talento, y el arte expresivo - a veces algo cáustico - de Durant. He de advertir que por el interés que despiertan los temas tratados y por la manera de tratarlos, un poco libre aunque ortodoxos, es necesario un recto y seguro conocimiento de nuestra filosofía cristiana. Por tanto, esta obra no será para personas de una vulgar cultura filosófica.

FR. RAMON A. HERNANDEZ F.

ORDENES Y PROFESIONES

Feb. 6 - De manos de Monseñor Luis Andrade Valderrama, OFM recibe el Sacerdocio FRAY ALVARO TAMAYO LOMBANA, hijo de Alberto y Benilda. Nació en Tunja (Boyacá), el 8 de marzo de 1934. Ingresó al Noviciado en Cali, el 2 de enero de 1951; Profesión Simple: Cali, 3 de enero de 1952; Prof. Solemne: Porciúncula, 9 de marzo de 1955.

Mar.12 - Monseñor Luis Andrade Valderrama OFM. confirió las siguientes Ordenes:

DIACONADO:
Fr. Félix Marulanda A.
Fr. Ignacio Burgos S.
Fr. Heriberto Vanegas L.
Fr. Guillermo Ramírez G.

EXORCISTADO Y ACOLITADO:
Fr. Bernardo Montoya G.
Fr. Ramón A. Hernández F.

OSTIARIADO Y LECTORADO:
Fr. Bernardo Montoya G.
Fr. Luis E. Medina S.
Fr. Hugo Romero N.
Fr. Gonzalo Jiménez C.
Fr. Tarsicio Sarmiento L.
Fr. Gustavo Arbeláez C.
Fr. Humberto Merino S.
Fr. Lucio A. Vanegas L.
Fr. Gabriel Ossa V.
Fr. Ricardo Zúñiga B.
Fr. Julio Luna S.
Fr. Joaquín Uribe L.
Fr. Rigoberto Castrillón R.

PROFESION SOLEMNE: Enero 6.
Fr. Hugo Romero N.
Fr. Humberto Merino S.
Fr. Gabriel Ossa V.
Fr. Ricardo Zúñiga B.
Fr. Julio Luna S.
Fr. Joaquín Uribe L.
Fr. Rigoberto Castrillón R.

PROFESION SIMPLE: Enero 6.
Fr. Publio Restrepo G.
Fr. Blas de J. Ramírez R.
Fr. Saul Vargas C.
Fr. Miguel I. Montoya O.
Fr. Alonso Morales D.
Fr. Delfín A. Vásquez E.
Fr. Jairo González V.
Fr. Fernando Uribe E.
Fr. Alvaro Cárdenas O.
Fr. José M. Sánchez M.
Fr. Armando Montoya R.

HECHOS

APERTURA del Año Escolar. Con la Misa Solemne y las Preces acostumbradas se dió comienzo al nuevo año lectivo en nuestro Estudiantado, el 8 de febrero.

SESION PLENARIA inaugural el 12 de febrero. El Movimiento Renovacionista reinició labores nombrando nuevas Directivas para las Revistas FRANCISCANUM y RENOVACION (Revista interna), además para las diferentes Secciones que integran dicho Movimiento.

CICLO DE CONFERENCIAS.- Auspiciado por el M. Renovacionista se ha venido desarrollando una serie de Conferencias sobre importantes temas de actualidad, dirigidas por diversos personajes. M.R.P. Fr. José M. López H. Ministro Provincial: Franciscanismo. Mgr. José J. Salcedo, Director-Fundador de "Acción Cultural Popular": Apostolado Moderno de la Radio. R.P. Rafael García Herreros, Pbro., Director de la obra "El Minuto de Dios": Solución al problema de la Vivienda. R.P. Angel Valtierra, S.J.: Apostolado del Cineforum. Dr. Jorge Bejarano, Director Nacional de Higiene: Problema social del Alcoholismo. Sr. José Torres, Director del Secretariado del Cine de la A.C.C: Censura católica de las Películas.

CURSILLO SOCIOLOGICO.- El R.P. Fr. Luis Calderón, (de la Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Méjico), inició el 3 de marzo un cursillo de Sociología que dicta semanalmente a lo largo del año lectivo.

DEFUNCIONES.- Honda pena ha causado entre nosotros los sensibles fallecimientos: del Sr. Rodrigo Correa G., hermano de nuestro R.P. Maestro; de la Sra. madre del R.P. Fr. Bernardo Saldarriaga, nuestro antiguo Profesor de Filosofía; del Sr. José V. Roa, padre de nuestro compañero Fr. Gustavo. RIP.

FE DE ERRATAS

Pág. 6, renglón 17: Dice: La canonización ... por él defendidas.
Léase: La canonización de las ideas por él defendidas.

Pág. 62, renglón 7: Dice: pero incognoscible,
Léase: pero no incognoscible,